This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

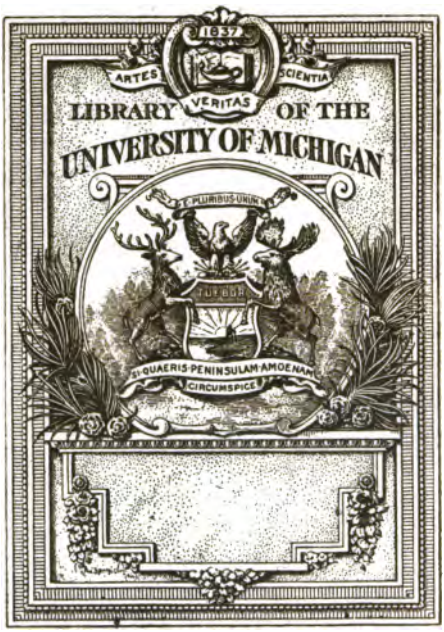
+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

A 3 9015 00390 713 9
University of Michigan – BUHR


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
2798
.C24

K160
C23

EMANUELE KANT

PER

CARLO CANTONI

PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME SECONDO

LA FILOSOFIA PRATICA

(MORALE, DIRITTO, POLITICA)

ULRICO HOEPLI

LIBRAIO-EDITORE,

MILANO

NAPOLI — PISA

1884

— *Ripubblicazione* —

ANTON & SON,
Booksellers.
11 The Broad,
Oxford.

EMANUELE KANT

K160
C23

EMANUELE KANT

PER

CARLO CANTONI

PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME SECONDO

LA FILOSOFIA PRATICA

(MORALE, DIRITTO, POLITICA)

ULRICO HOEPLI

LIBRAIO-EDITORE,

MILANO

NAPOLI — PISA

1884

— *Ripubblicazione* —

ANTON & SON,
Booksellers.
11 The Broad,
Oxford.

EMANUELE KANT

EMANUELE KANT

PER

CARLO CANTONI

PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME SECONDO

LA FILOSOFIA PRATICA

(MORALE, DIRITTO, POLITICA)

ULRICO HOEPLI

LIBRAIO-EDITORE,

MILANO

NAPOLI — PISA

1884

— *Ripubblicazione* —

PROPRIETÀ LETTERARIA

Milano, Tip. Golio.

PREFAZIONE

Questo secondo volume non seguì al primo con quella prestezza che da me si sperava; ma le ragioni della pubblicazione non sono per l'indugio mutate. Più che mai sono convinto della importanza delle dottrine del grande filosofo, che ho preso a esporre; e gli incoraggiamenti avuti, la stessa accoglienza favorevole che venne fatta al primo volume, anche in mezzo alla profonda indifferenza che ora presso di noi si mostra verso la filosofia e verso tutti gli studi ideali in genere, mi è prova che quell'importanza non è riconosciuta da me solo, ma da altri molti, e in Italia e altrove. Niuno mi rimproverò, come avviene non di rado in tali casi, di essermi rivolto troppo addietro; poichè tutti coloro che seguono il presente movimento della scienza, veggono che, richiamando le idee di Kant allo studio dei contemporanei, non si tenta di risuscitare un morto, ma si rinnova un pensiero più vivo che mai, e atto ad imprimere alla speculazione un efficace impulso, ed un salutare indirizzo.

Per la stessa ragione niuno si lagnerà che io mi sia occupato con tanta cura di un filosofo tedesco anzichè di un filosofo italiano, essendo ormai Kant entrato nel novero di quei filosofi che appartengono a tutte le nazioni; perocchè il suo sistema non ci dà un pensiero accidentale e particolare a una data schiatta o ad un dato popolo, ma ci svela una corrente, una vena essenziale del pensiero umano in genere. Perciò non solamente Kant

292141

avrà sempre una grande importanza storica, ma una parte di lui rimarrà nella filosofia umana, come vi rimane una parte di Platone e di Aristotele.

Lo studio della filosofia teoretica che noi abbiamo fatto nel primo volume avrà potuto di leggieri persuadere ognuno della verità di quanto affermiamo; lo studio delle altre dottrine kantiane la confermerà pienamente.

Sebbene al nostro tempo la filosofia teoretica di Kant abbia eccitato più della sua Morale e delle altre sue dottrine l'attenzione e lo studio dei filosofi, tuttavia queste hanno un' importanza non minore, e forse nel nostro paese, per le ragioni già altra volta da me indicate, un maggiore interesse. Non solamente esse sono da noi molto meno conosciute che non le cogitazioni speculative, ma sono opportunissime per provocare e suscitare anche nel nostro paese certe questioni essenziali alla vita e allo spirito umano, e da noi troppo trascurate. Io voglio specialmente accennare alle questioni religiose, le quali, se vennero da noi vivamente discusse sotto un aspetto e con un intento politico, furono e sono assai poco studiate sotto l'aspetto sereno della scienza e della critica, e con un fine puramente ideale; tantochè, sbandito l'insegnamento teologico ortodossista dalle nostre Università, non si è ancor oggi sostituito alcun insegnamento nè razionale nè storico sulle religioni. L'esposizione delle dottrine religiose di Kant è dunque ancor oggi opportunissima in Italia, perchè vi potrebbe far sorgere o ravvivare studii di altissimo interesse, e che in Germania ebbero un così grande e mirabile svolgimento, prendendo appunto le mosse e l'impulso maggiore dalle dottrine di Kant.

Così se anche l'Italia produsse in questo secolo lavori pregevolissimi di Estetica, non v'ha dubbio che i lavori dei Tedeschi superano quelli di tutti gli altri paesi, almeno per la copia e per la varietà. Ora, se i Tedeschi furono dapprima eccitati al culto di quella scienza da alcuni wolfiani, ed insieme dal Lessing e dal Winkelmann, Kant però fu il primo che colla sua Critica del Giudizio *li avviò ad una trattazione veramente filosofica*

e scientifica del Bello. Laonde sembrami che una maggiore cognizione di questo libro possa ancor giovare in Italia allo studio di quella scienza, la quale oggi non è troppo in fiore tra noi, non essendo neppur oggetto di insegnamento speciale in quasi nessuna delle nostre Università.

Ma fra le dottrine di Kant quella che oggi ancora più importa di esporre, è la filosofia morale; perchè, sebbene questa sia nel nostro paese più nota delle altre dottrine prima accennate, tuttavia essa non vi fu ancor esaminata e discussa con tutta quella larghezza e profondità che si merita. Tutti coloro, i quali ammettono l'assolutezza del dovere debbono riconoscere che Kant, non solamente fece fare alla Morale un grandissimo progresso, ma che egli fu il primo a fondarla rigorosamente sul concetto del dovere, ed a svolgerla come tale con un procedimento e un metodo scientifico. I seguaci di questa Morale, che è, a mio avviso, la sola vera, debbono dunque far capo da Kant, e promovere fra noi lo studio della sua dottrina; ed io credo che questa può recarci un grandissimo giovamento, non soltanto nella scienza ma anche nella vita pratica. Infatti, per parlar prima di questa, gli è certo che una morale così rigida e severa, quando fosse seguita nell'educazione della nostra gioventù e in quella del popolo, non potrebbe che rendere più salda e più vigorosa la coscienza del dovere. Quanto al giovamento scientifico io non ignoro che al giorno d'oggi i cultori delle scienze morali, qualunque sia il principio da loro accolto, non debbono soltanto fare uno studio profondo della psicologia, ma possedere ancora un largo corredo di cognizioni storiche e naturali. Ma nè la psicologia nè queste cognizioni varranno mai per sè sole a formare un grande filosofo morale e politico, se non vi si aggiunge un pensiero vigoroso e profondo che sappia cogliere i principii, accordare questi tra loro e coi fatti, penetrare tutta la materia e connetterne le varie parti con un severo procedimento logico. Senza di ciò noi potremo avere dei raccoglitori eruditi o dei fraseggiatori eleganti, non dei moralisti scienziati e filosofi. Ora ciò, che noi specialmente ammiriamo in Kant

è la connessione rigorosa dei concetti e la profondità e novità della sintesi. Mi si conceda dunque di esprimere il voto che un soffio del pensiero di Kant valga a rendere più vivace e più gagliardo presso di noi il culto delle scienze morali!

Io vedevo già la grande importanza delle opere morali di Kant, quando scrivevo il primo volume, ma essa mi apparve ancor maggiore nel seguitare l'opera mia. Nella filosofia morale vi sono certamente meno punti scabrosi da appianare e meno questioni oscure e intralciate da schiarire; però anche in essa i principii fondamentali richiedono un esame lungo e profondo ad essere bene intesi; e nelle parti applicate ci si presenta poi una folla di idee e di considerazioni importanti, le quali non debbono lasciarsi da parte in un lavoro che si propone di dare una conoscenza, per quanto è possibile, compiuta di Kant.

Ma volendo conseguire quest'intento mi accorsi che un volume solo non bastava e che ne occorrevano due altri; e due ne usciranno a poca distanza l'uno dall'altro, ciascuno però più breve del primo.

Anche l'ordine delle varie parti mi riuscì nel fatto diverso da quello che io mi ero dapprima proposto; e sarà il seguente:

Il secondo volume conterrà la Filosofia pratica *in istretto senso, voglio dire la* Filosofia Morale *e la* Filosofia giuridico-politica, *le quali sono da Kant esposte in tre scritti principali:*

1° Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fondazione della Metafisica dei costumi), 1785.

2° Kritik der praktischen Vernunft (Critica della Ragione pratica), 1788.

3° Die Metaphysik der Sitten. — Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. — Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. (Metafisica dei costumi. — Prima parte: Elementi metafisici della dottrina del diritto. — Seconda parte: Elementi metafisici della dottrina della vita), 1797.

Il terzo volume comprenderà invece la Filosofia religiosa, *l'*Estetica *e la* Teleologia, *e le* Dottrine minori.

La Filosofia religiosa è esposta principalmente in un libro che Kant pubblicò nel 1793 col titolo: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernnuft (La Religione entro i limiti della pura ragione). *L'Estetica e la Teleologia sono esposte nella* Critica del Giudizio (Kritik der Urtheilskraft, 1790).

Oltre le opere menzionate vi sono però altri scritti più brevi, nei quali Kant tocca e schiarisce alcuni punti delle sue dottrine maggiori, talvolta con considerazioni nuove ed importanti. Noi dobbiamo dunque tener conto anche di essi; tanto più che sono in Italia conosciuti da pochi, perchè, salvo uno o due, non sono tradotti in francese.

Le dottrine minori non sono così chiamate, perchè abbiano in genere minore importanza delle altre; ma perchè non ebbero un pari svolgimento nella filosofia di Kant, il quale non vi consacrò alcuno de' suoi grandi scritti, ma soltanto articoli di rivista e opuscoli di occasione, che noi a luogo e tempo enumereremo. L'importanza di quest'esposizione sta in ciò specialmente, che la maggior parte di questi ultimi scritti è ignota anche a molti cultori degli studii filosofici.

Io prevedo facilmente che non tutti approveranno l'ordine da me dato nei due ultimi volumi alle dottrine di Kant. Forse alcuni, seguendo l'opinione espressa dallo Stadler nel suo bel lavoro sulla Teleologia di Kant (Kants Teleologie, 1874), *avrebbero voluto che io premettessi la* Critica del Giudizio *alla* Ragion pratica, *considerando quella come mediatrice tra questa e la* Ragion pura. *Ma sebbene la mia esposizione si scosti molto, sia nella sostanza sia nella forma, da quella celebrata di Kuno Fischer, tuttavia io ho creduto di attenermi sostanzialmente all'ordine delle materie seguito da questo illustre storico tedesco. E in ciò mi pare d'aver avuto delle buone ragioni. Anzitutto era difficilissimo tener un ordine perfettamente razionale. Per parlare soltanto della* Critica del Giudizio, *della quale principalmente si fa questione, siccome essa consta di due parti ben distinte fra loro, anzi per molti rispetti eterogenee, voglio dire dell'Estetica e della Teleologia, era necessario, in un ordinamento ra-*

zionale, di spezzare l'opera in due parti, assegnando poi a ciascuna un posto separato; il che avrebbe, oltre non pochi altri inconvenienti, svisato il carattere e la forma storica e individuale del libro.

Io credo poi che, salvo il caso nel quale due opere, sebbene scritte in tempo diverso, tuttavia formano nella mente stessa dell'autore lo svolgimento di una medesima dottrina quasi direi di uno stesso pensiero, sia preferibile nell'esposizione di un sistema filosofico l'attenersi all'ordine cronologico, il quale offre molti vantaggi. Con tale criterio io espongo nel secondo volume, subito dopo la Fondazione *e la* Ragion pratica, *le dottrine del diritto e della virtù; perchè, anche nel pensiero di Kant, queste fanno séguito a quelle; nel secondo volume poi comincerò subito colla Filosofia religiosa per farla immediatamente seguire alla Filosofia morale e pratica; perchè, sebbene il libro della* Religione entro i limiti della pura Ragione *sia stato pubblicato dopo la* Critica del Giudizio, *pure io ritengo che almeno ne' suoi principii essenziali, la Filosofia religiosa fu pensata insieme alla* Ragion pratica *e prima della* Critica del Giudizio, *e d'altra parte, come ognuno sa, la Filosofia religiosa non è che uno svolgimento della* Dialettica *della* Ragion pratica. *Lo stesso Kant poi, in una lettera a* Marcus Herz *del 1789, chiama la* Critica del Giudizio *l'ultima parte della sua Filosofia critica.*

Ciò non ostante noi non dovremo trascurare i nessi molteplici che legano la Critica del Giudizio *sia colla* Ragion pratica *sia colla* Ragion pura, *e in genere colle altre parti della filosofia di Kant. Nelle larghe discussioni alle quali io sottoporrò le dottrine principali di Kant, terrò sempre di mira il suo pensiero fondamentale, indagando come si svolga nei molteplici argomenti e nei varii assunti intrapresi, dove si tenga saldo e coerente a sè, dove invece si allenti e si contraddica.*

Avverto che, come nel primo volume, così nel secondo e nel terzo le mie citazioni si riferiscono all'edizione di Rosenkranz; ma poichè molti in Italia son costretti a servirsi delle traduzioni francesi, e d'altra parte corrono ora

più edizioni originali delle opere di Kant, così preferisco indicare, quando posso, le divisioni stabilite dallo stesso Kant ne' suoi libri. Del resto non parendomi difficile che altri, anche dal solo procedimento della mia esposizione, sappia rintracciare, dove occorra, i passi dell'Autore, ho cercato di stornare il meno possibile l'attenzione del lettore colle citazioni.

INDICE

CAPO PRIMO.

I PRECEDENTI DELLA FILOSOFIA PRATICA E RELIGIOSA DI KANT. *Pag.* 1

CAPO II.

LA FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI.

§ 1. — Preliminari . . . . . » 50

§ 2. — La prima parte della *Fondazione*, ossia del passaggio dalla cognizione razionale comune alla cognizione filosofica . . . . . » 60

§ 3. — La seconda parte della *Fondazione*, ossia Passaggio dalla filosofia morale popolare alla Metafisica dei costumi . . . . . » 66

§ 4. — La terza parte della *Fondazione:* Passaggio dalla Metafisica dei costumi alla Critica della Ragion pratica, ossia Dimostrazione della possibilità dell'Imperativo categorico . . . . . » 84

CAPO III.

LA CRITICA DELLA RAGION PRATICA — I. INTRODUZIONE ED ANALITICA.

§ 1. — Della Critica della Ragion pratica in generale . » 114

§ 2. — Il primo capitolo dell'Analitica, ossia i Teoremi della Legge morale . . . . . » 118

§ 3. — Il secondo capitolo dell'*Analitica*, ossia degli oggetti della Ragion pratica . . . . . *Pag.* 138
§ 4. — Il terzo capitolo dell'Analitica, ossia dei Moventi della Ragion pratica pura. . . . . » 145
§ 5. — Schiarimento critico dell'Analitica, ossia la dottrina della libertà nella *Ragion pratica* . . . . . » 158

CAPO IV.

Segue La Critica della Ragion pratica — II. La Dialettica e la Metodica.
§ 1. — Il Sommo Bene e l'Antinomia unica della Ragione pratica. . . . . » 170
§ 2. — Il Primato della Ragione pratica e i due postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio . » 178
§ 3. — Considerazioni sui Postulati della Ragione pratica in genere e sul loro valore . . . . . » 190
§ 4. — Della Metodica della Ragion pratica pura . . . » 199

CAPO V.

Esame critico dei principii fondamentali dell'Etica kantiana 207

CAPO VI.

La Metafisica dei costumi e la Filosofia giuridica e politica di Kant.
§ 1. — Della *Metafisica* dei costumi in genere, e in particolare dei Fondamenti della *Dottrina giuridica* . . » 273
§ 2. — Del diritto privato . . . . . » 296
§ 3. — Del Diritto pubblico . . . . . » 315
a) Diritto politico . . . . . » 319
b) Diritto delle genti e diritto cosmopolitico . . 357
§ 4. — Considerazioni generali sulla filosofia giuridica di Kant. . . . . » 363

CAPO VII.

LA DOTTRINA DELLA VIRTÙ OSSIA L'ETICA DERIVATA.

§ 1. — Introduzione generale . . . . . *Pag.* 387
a) Considerazioni generali intorno al fondamento della morale. . . . . » 389
b) Concetto del dovere morale. . . . . » 389
c) Oggetti dei doveri morali. . . . . » 389
d) Del concetto della virtù. . . . . » 402
§ 2. — La dottrina della virtù in particolare. L'Etica elementare . . . . . » 407
a) Doveri verso noi stessi. . . . . » 408
b) Doveri verso gli altri. . . . . » 417
§ 3. — Metodica morale . . . . . » 422

CAPO PRIMO.

I precedenti della filosofia pratica e religiosa di Kant.

1. Anche nel trattare la filosofia pratica di Kant, e le altre dottrine che ancor ci rimangono, io terrò lo stesso metodo seguíto nel primo volume. Sarà sempre mio scopo principale il far conoscere il pensiero di Kant nella sua intima natura, e il mostrare, per quanto è possibile, tanto la genesi storica e psicologica, quanto la genesi logica. La filosofia, come si sa, e specialmente la filosofia pratica, non si produce per un lavoro meramente logico del pensiero, come avverrebbe ad esempio di una teoria matematica, ma per impulsi subiettivi molteplici dipendenti dall' indole e dalle tendenze generali del tempo e del popolo, a cui appartiene il filosofo, e in ultimo dal suo stesso carattere individuale e dalle vicende della sua vita.

Queste cause subiettive s'intrecciano in vario modo collo sviluppo logico del pensiero, lo soccorrono o lo deviano, e sovente lo conducono a risultati molto lontani da quelli, a cui esso con un procedimento

perfettamente calmo e sereno, e quindi unicamente logico, sarebbe pervenuto. Perciò i tempi e la vita reale non vanno mai dimenticati, quando si espongono e si vogliono spiegare le teorie di un filosofo. Si troverà allora come una dottrina filosofica sia sempre la risultante di tre cagioni diverse:

1° Dei precedenti filosofici o intellettivi, in genere, di essa, i quali presentano a una determinata generazione una serie di problemi da risolvere, derivanti appunto dalle lacune e dalle contraddizioni che le filosofie precedenti contengono in sè, e che le posteriori debbono togliere. Questo cómpito è logico, e richiede ed eccita un lavoro essenzialmente logico;

2° Delle condizioni soggettive già sopra indicate nelle quali il filosofo si trova;

3° Del lavoro logico, propriamente detto, in forza del quale il filosofo partendo dai precedenti filosofici già accennati, è condotto dal suo pensiero alla sua dottrina, i cui filosofemi saranno in parte il risultato di una pura genesi logica, in parte delle condizioni soggettive; sicchè avremo talora conseguenze contrarie alle premesse, talora conseguenze alle quali il filosofo ripugnava, ma a cui è condotto, quasi a forza, dalla logica, e per ultimo conseguenze volute e dalle premesse e dalle condizioni subiettive.

Così un'esposizione compiuta di un filosofo ci deve dare una genesi storica, psicologica e logica ad un tempo.

Quanto alla genesi storica della filosofia pratica di Kant l'assunto è meno lungo, benchè forse più malagevole, che non per la filosofia teoretica. S'è visto come la Critica kantiana abbia avuto dei precedenti importantissimi e dei precursori che già ne avevano

tracciata la via. Certamente la *Ragion pura* è l'opera d'un genio, ma una serie di teorie filosofiche e scientifiche concorrevano a renderla possibile e ad eccitarla in una mente. Le dottrine della Ragion pratica ebbero senza dubbio un grande eccitamento nei precedenti filosofici, ma fu un eccitamento piuttosto negativo che positivo. Voglio dire che la *Ragion pratica*, anzichè una derivazione di un notevole precedente filosofico, è la lotta di una mente contro tutte o quasi tutte le teorie dominanti, è una vera ribellione contro principii accettati pressochè universalmente. Essa sorge dunque eccitata da un alto e nobile spirito di opposizione e di riforma, non per logica evoluzione.

Ma qual era la filosofia pratica che dominava in Europa prima di Kant?

2. Nell'esporre le dottrine teoretiche dei precursori di Kant noi abbiamo cominciato da Cartesio; ma trattandosi della filosofia pratica noi possiamo cominciare da tempi più vicini a Kant, pur riguardando i moralisti, che lo precedettero, piuttosto come stimolatori, anzichè come suoi veri precursori.

La Morale, che fu coltivata con tanto ardore e con tanta larghezza e profondità dai filosofi antichi, specialmente dopo Platone ed Aristotele, venne assai trascurata dai primi filosofi dell'età moderna. — Cartesio era una mente predominata da questioni teoretiche; benchè egli avesse passata una parte della sua vita in mezzo ai rumori del mondo, nel tumulto dei campi e fra le agitazioni della politica e degli affari, tuttavia la sua passione più grande era quella del sapere, del sapere per sè solo, al quale egli non dava una mira pratica, non occupandosi di trarre da esso regole di condotta o mezzi efficaci per migliorare la

condizione degli uomini. Malebranche ricercò i principii fondamentali della Morale, ma anch'egli era più propenso agli studi speculativi che agli studi pratici, ed in questi, tranne i principii fondamentali, si rivolse più a determinare i rapporti della religione colla scienza e colla filosofia, anzichè a dare una propria dottrina scientifica della moralità. Scorgiamo maggior interesse per le questioni pratiche in Spinoza, in Locke e in Leibniz; ma nessuno di essi diede uno svolgimento notevole alla Morale propriamente detta. Spinoza trovava nella stessa filosofia teoretica, nell'*amor Dei intellectualis*, il principio o il fondamento della vita morale; per lui come per Socrate la virtù stava nella vera scienza. Leibniz e Locke diedero i fondamenti della loro morale, non una vera scienza morale. — Una delle cause principali per cui e da Malebranche, e da Locke, e da Leibniz erasi trascurato di fare una vera scienza morale, stava nella persuasione più o meno chiara, che, se non i fondamenti filosofici, almeno i precetti particolari della moralità si trovassero già determinati compiutamente e in modo definitivo nel Cristianesimo, nè la filosofia potesse, in questo soggetto, recare alcuna essenziale modificazione. Locke e Leibniz si accordano nel riguardare come accidentali le varie sette del Cristianesimo; amendue credono, che vi sia un complesso di dottrine comuni a tutti i Cristiani, indipendentemente affatto dalla loro fede particolare, e che in queste dottrine comuni stia la parte sostanziale del Cristianesimo, sicchè quelle discordanze, per le quali poco prima si era sparso in Europa tanto sangue, erano affatto vane o accidentali. Il Leibniz ci dà bensì una teologia razionale compiuta, ma non

una compiuta dottrina razionale intorno alla religione e alla morale.

Però è evidente il progresso immenso che per tale rispetto già si era fatto alla fine del secolo XVII. Mentre prima della Riforma un popolo ed un individuo fuori della confessione cattolica romana era riguardato come fuori della legge, fuori, sto per dire, dell'umanità; in sul finire del secolo XVII già era diffusa nelle menti più elevate la ferma convinzione che i popoli e gli individui fossero ugualmente da rispettarsi ed avessero diritti inviolabili, a qualunque setta religiosa appartenessero. — Con ciò si apriva la strada, prima ad un Cristianesimo biblico, tollerante e largo, come lo voleva il Locke, o ad un Cristianesimo razionale, come l'intendeva il Leibniz; poi al razionalismo. Ed infatti se la ragione è resa arbitra a giudicare quali siano i dogmi più essenziali del Cristianesimo, o ad interpretarli e ridurli nel loro vero senso, viene in essa ad un tempo riconosciuta la facoltà di formare e svolgere una religione e una teologia compiute e indipendenti da qualsiasi rivelazione, anzi superiori a questa, poichè ci porgerebbero il criterio per sceverarvi il vero dal falso.

Quest'indirizzo filosofico-religioso ebbe un vivo ed efficace svolgimento in Inghilterra, primachè negli altri paesi, producendovi quelle dottrine, che corrono nella scienza sotto il nome di *Deismo inglese* e che cominciate poco prima del Locke per opera di Herbert di Cherbury e dell'Hobbes, si vennero poi esplicando in vario modo dal Locke, dal Toland, dal Shaftesbury e da altri, e infine dal Dodwel e dall'Hume. — Questa scuola non combatte e non respinge la rivelazione positiva divina, ma viene a poco a

poco togliendole ogni valore per sostituirvi una religione prettamente razionale.

Da tutto questo movimento deistico doveva facilmente sorgere e svolgersi un'Etica naturale indipendente dai dogmi teologici. Lo stesso Bacone, col suo indirizzo empirico e naturalistico, sebbene non si sia occupato profondamente della Morale, aveva certamente aiutato a preparare la via a quello svolgimento. Ma l'impulso maggiore doveva venire, poco dopo, dall'Hobbes. Questi rivoltosi principalmente a discutere intorno alla natura ed all'origine della potestà civile, doveva però necessariamente esser tratto ad esaminare anche le questioni fondamentali dell'Etica, e quindi a stabilire intorno a queste i principii da cui derivare poi le sue dottrine sociali e politiche. E così egli fece, esponendo una teoria morale la quale agitò vivamente i filosofi del suo tempo. Secondo l'Hobbes non esiste alcun principio assoluto e naturale della moralità e del diritto, ma l'una e l'altro hanno la loro origine nello Stato, dipendono e sono regolati dalla libera volontà del sovrano il quale, qualunque esso sia, ha verso i sudditi e in tutte le sue funzioni sociali un potere assoluto ed illimitato. Questa teoria doveva suscitare molti contradditori; e così le menti si rivolsero con ardore alle questioni morali. L'Herbert, il Cudworth, il Cumberland si accordarono nel sostenere l'esistenza in noi di principii morali assoluti, indipendenti da ogni legge positiva, e dai quali anzi ogni legge positiva trae il suo valore. Ma sebbene questa polemica avesse dato svolgimento a certe dottrine morali, tuttavia nessuno dei filosofi che vi presero parte seppe fondare una vera Etica scientifica, un' Etica, la quale riconoscendo

l'esistenza di principii razionali, li sapesse anche fondare e svolgere indipendentemente non solo dai dogmi religiosi, ma anche dall'autorità degli antichi e dai presupposti scolastici: era insomma necessario introdurre anche nella morale quell'indipendenza di pensiero, congiunta ad un procedimento metodico e ordinato, la quale costituisce l'essenza della riforma cartesiana.

Ma neppure il Locke, che in fondo aveva accolto questa riforma, ed anzi le aveva dato un nuovo impulso ed un avviamento proprio nella filosofia teoretica, seppe poi fare altrettanto per la Morale. La sua dottrina rispetto ai principii fondamentali di questa è assai vaga ed oscillante. Conformandosi in parte alla tendenza empirica e sensistica di Bacone e di Hobbes, il Locke ammette per principio non essere possibile obbligazione, dovere, senza una sanzione; ciò posto egli riconosce tre leggi fondamentali, come fonti del dovere, la legge divina, la legge civile e la legge di stima o di riputazione. La prima legge, avendo una doppia origine, cioè un'origine naturale dalla nostra coscienza o dalla nostra ragione, e un'origine positiva dalla rivelazione, ha pure una doppia sanzione, una sanzione naturale posta nelle conseguenze naturali delle nostre azioni buone e cattive, e una sanzione sovramondana posta nei premi e nei castighi, che ci sono promessi o minacciati da Dio in un'altra vita. La seconda legge ha la sua sanzione nei premi e nei castighi stabiliti da essa medesima per chi la osserva o la trasgredisce. La terza nella stima o nel disprezzo che gli uomini hanno per chi opera bene o male. Il Locke dava a quest'ultima legge una grande importanza; ma riesce facile lo scorgere come la sua dottrina sia in fondo egoistica; benchè per verità, essendo

il Locke poco preciso nello stabilire i suoi principii di morale, non possiamo formulare intorno a questi un giudizio sicuro.

Nè più soddisfacente era la dottrina del Locke intorno al metodo, che egli voleva applicato alla Morale. Egli credeva che i concetti di questa fossero al pari dei concetti matematici *archetipi* a sè stessi, com'egli diceva, e il pensiero li potesse quindi formare (almen quanto all'unione di varii elementi) regolandosi semplicemente col principio di identità. Perciò egli voleva che la morale, come la Matematica, si svolgesse poi con un procedimento deduttivo e meramente analitico. Spettava a Kant il mettere in piena luce l'insufficienza del principio di identità e dell'analisi per amendue le scienze. Ma comunque sia, si vede dalla stessa pretensione di Locke rispetto al metodo morale, come egli lasciasse insoluta la questione intorno al principio e al criterio razionale della moralità. — La sua scienza morale non aveva nè una base nè uno sviluppo scientifico.

Ma l'impresa a cui venne meno il Locke fu assunta felicemente da un seguace della sua dottrina, da un giovane allevato da lui, voglio dire dal Shaftesbury, nipote del grande Cancelliere che era stato il protettore e l'amico di Locke. Il Shaftesbury diede alla scienza morale un avviamento conforme a quello generalmente seguíto dalla filosofia, e quindi vi recò un'intiera libertà di pensiero, un metodo razionale e scientifico nella trattazione delle questioni, un indirizzo sperimentale psicologico, qual era stato iniziato dallo stesso Locke in altre parti della filosofia.

Il Shaftesbury, come tutta la scuola morale che con lui ebbe principio in Inghilterra, mira a fondare

la moralità sopra un senso o un istinto particolare, il quale ci spinge ad azioni disinteressate. Secondo il Shaftesbury, l'oggetto della virtù consiste in una armonia delle azioni colle tendenze e i fini naturali dell'operante e insieme colle tendenze e i fini naturali degli altri esseri; o più specificatamente, consiste nell'armonia tra il nostro bene naturale e quello degli altri uomini, armonia che suscita un sentimento di compiacenza, come di cosa per sè bella e degna della nostra ammirazione. Il Shaftesbury riduce così il sentimento morale ad un sentimento estetico, la virtù ad un Bello morale, e come tale ne determina il valore e l'ufficio. I successori accettano il principio generale di Shaftesbury, ma determinano diversamente questo senso morale: l'Huctheson e l'Hume si accordano nel fondare la moralità sopra un istinto sociale, sopra una tendenza naturale a cercare il benessere, la felicità degli altri, anche a scapito della nostra; lo Schmith riconosce pure questo sentimento naturale di benevolenza, ma egli vuol derivare questo sentimento stesso, e quindi la moralità, dalla simpatia che le azioni disinteressate e benefiche verso gli altri eccitano nell'animo anche degli uomini che non ne risentono alcun utile, che ne sono, insomma, spettatori imparziali. Finalmente il Ferguson cerca di accordare i vari principii, riconoscendo tre leggi fondamentali e primitive del volere: 1° la legge di conservazione, secondo la quale gli uomini desiderano ciò che loro torna utile; 2° la legge di società, per la quale gli uomini desiderano pure il benessere altrui; 3° la legge di estimazione per la quale gli uomini desiderano la propria eccellenza, la propria perfezione: queste leggi sono, secondo il pensiero del Ferguson, leggi naturali primitive della

condotta umana: è dunque secondo lui tanto conforme alla natura umana l'operare egoistico e interessato, quanto l'operare disinteressato e nobile.

Tutta questa scuola si accorda in quattro principii: 1° ammette un fondamento naturale dell'operare virtuoso, fondamento indipendente dalla religione e dalle leggi positive; con questo principio essa si contrappone all'Hobbes e a certe scuole teologiche; 2° pone questo fondamento non nella ragione ma in un sentimento o in un istinto, il quale dà il fine e il carattere morale alle nostre azioni virtuose, mentre la ragione c'insegna soltanto i mezzi per giungere a quel fine; 3° l'oggetto o il fine di tale sentimento o istinto è sempre disinteressato, è un qualche cosa di indipendente dal nostro interesse individuale, e tanto più conforme a quel sentimento, quanto maggiore è tale indipendenza; 4° il fine a cui tale sentimento o istinto ci guida è sempre un fine umano e naturale, è in ultimo la felicità altrui, e l'eccellenza o perfezione nostra che si acquista appunto col tendere e lavorare per questa felicità altrui.

Non si deve credere però che questa sia la sola scuola morale che dominasse in Inghilterra alla fine del secolo XVII e al principio del XVIII. Abbiamo tra i contemporanei più giovani del Locke due filosofi, i quali, accordandosi in parte con una dottrina già insegnata dal Cudworth, cercano fondare la Morale, non sopra un sentimento, ma sulla ragione la quale vuole che, operando, ci adattiamo alla natura reale e ai rapporti immutabili delle cose, come essa medesima, per via dell'esperienza e del ragionamento ci fa conoscere. Questi due filosofi furono Clarke e Wollaston, in parte seguíti più tardi dal Price. Però

il Price, riconoscendo la ragione come fonte della moralità, non ammette che i fini e le leggi morali possano essere derivate dall'esperienza; ma le vuole tratte, come appunto già aveva insegnato il Cudworth, dalla ragione, che in tal modo può riconoscerle come immutabili ed eterne, facenti parte della stessa natura di Dio e perciò neppur modificabili dalla volontà di questo. Il Price già obiettava ai sentimentalisti quello che anche Kant e il nostro Rosmini dovevano più tardi mettere in chiaro, cioè che se puossi ammettere una Morale naturale fondata sul senso, una Morale seguíta spontaneamente, non è possibile fondare su quello una Morale obbligatoria, una Morale che imponga all'uomo una legge ed un dovere.

Ma la corrente era in Inghilterra troppo contraria ai principii assoluti e aprioristici, perchè questi potessero venire accolti anche in morale. *Deismo* ossia naturalismo in religione, *Empirismo* in logica e metafisica, *Sentimentalismo* in morale, sono le dottrine che prevalgono sia per il numero degli aderenti, sia per l'ampiezza ed originalità con cui esse vengono svolte. S'aggiunga che gli autori di quelle dottrine le venivano esplicando con una certa continuità e un certo accordo tra loro, partendo da principii fondamentali comuni e seguendo un medesimo indirizzo, tanto da formare una vera ed unica scuola. Nessuna meraviglia quindi se quelle dottrine si diffusero in Europa molto più largamente che non le dottrine avverse, rimanendo queste, fuori d'Inghilterra, pressochè ignorate; mentre le prime venivano universalmente riguardate come vera e genuina espressione del pensiero inglese.

L'influenza esercitata da codesta scuola inglese

nell' Europa civile fu assai grande, ma non uguale per tutte e tre le dottrine da essa propugnate.

L'Empirismo, per l' indole sua essenzialmente teoretica, non poteva essere esplicitamente professato, come neppur disdetto, dai più. Ma esso venne in voga, specialmente in Francia e in Italia, inspirando quasi tutti i pensatori, che pretendevano seguire le *tendenze del tempo*, e specialmente la folla numerosa degli scrittori di cose sociali e politiche, e quasi tutti i così detti *filosofi popolari*. Codesto Empirismo si trasformò però assai prontamente in Francia, e quindi in parte anche in Italia, in Sensismo e per ultimo in un pretto materialismo. Ma noi, in questo secondo volume, non dobbiamo occuparci di esso, se non in quanto era natural fondamento delle altre due dottrine, cioè del Deismo e del Sentimentalismo.

Il Deismo fu il più universalmente accettato, divenendo la credenza più comune, direi quasi l' opinione alla moda fra le classi più elevate della società, fra i letterati e gli scrittori popolari, benchè nei varii paesi in cui entrava, subisse profonde trasformazioni.

Il Sentimentalismo non ebbe tanta voga e rimase una dottrina quasi esclusivamente inglese, mentre le altre due dottrine divennero il patrimonio comune, il nutrimento generale degli spiriti. Però neppur esso fu privo di qualche influenza. Ma l'indirizzo della scienza morale fu, nei due paesi più filosofici dopo l'Inghilterra, cioè in Francia e in Germania, alquanto diverso.

La Francia come passò prontamente dall' Empirismo al Sensismo, così trasse logicamente da questo l' Epicureismo più risoluto, che escludeva non solo ogni dovere, ma ogni impulso disinteressato di azione.

Con questa dottrina Kant non ha che rapporti affatto negativi, mirando egli colla propria a renderla impossibile, a distruggerla dalle fondamenta; e come del resto essa non ebbe influenza sullo sviluppo del suo pensiero, non dobbiamo qui occuparcene.

Diverso è il caso per le dottrine tedesche, sulle quali per due differenti motivi noi dobbiamo alquanto fermarci. L'uno è che in mezzo ad esse crebbe e si svolse il pensiero di Kant, e non è credibile, che anche per la Morale non siano state molte e grandi le influenze del suo paese sopra di lui. L'altra è che realmente la dottrina morale di Kant, a differenza della Critica teoretica e anche di qualche punto della filosofia pratica, che esamineremo in seguito, si connette assai più strettamente colle filosofie germaniche, anzichè colle straniere, benchè anche in quelle produca una vera rivoluzione.

3. Come già abbiamo detto per l'addietro, Leibniz non diede un grande sviluppo alla Morale: tuttavia come egli si occupò dei principii fondamentali del diritto e scrisse un trattato di teologia naturale, non poteva tralasciare anche di esporre i principii fondamentali della moralità.

Come in tutta la sua filosofia, così anche nelle questioni morali, il Leibniz reca il suo spirito di universalità e la sua tendenza profonda e costante a conciliare gli estremi e a mettere tutte le cose in armonia le une colle altre. Perciò egli venne giustamente chiamato il filosofo dell'armonismo universale.

Quali sono i termini da accordarsi nell'Etica? La virtù e la felicità, il bene singolo e il bene dei più.

A differenza dei moralisti inglesi, i quali fondavano la morale sopra un senso o sopra un istinto

speciale, il Leibniz la fa nascere da tutta l'attività naturale dell'uomo e compiere per mezzo dell'attività razionale. In questa derivazione egli, conformandosi pienamente ai principii del suo sistema, c'insegna anzitutto che la libertà umana non può consistere in un arbitrio assoluto e indeterminato, o, com'egli si esprime, in un'*indifferenza d'equilibrio*. La volontà umana tende naturalmente al bene, e come i beni sono di varii gradi, così essa si determina sempre spontaneamente per il bene maggiore, o per ciò che ad essa appare come il bene maggiore. Ma in che consiste il bene? Bene è ciò che produce piacere, godimento; beni maggiori saranno dunque quelli che producono in noi un godimento maggiore e più durevole. Ma con ciò il Leibniz definisce il bene non per ciò che è in sè, ma per un suo effetto: non sappiamo ancora che cosa sia ciò, che appunto in noi produce piacere. La risposta l'abbiamo, parte nella stessa dottrina metafisica del Leibniz, parte nella sua dottrina psicologica. Secondo il Leibniz l'esistenza degli esseri consiste in un continuo operare; un essere è tanto più perfetto quanto più opera, e si perfeziona accrescendo la sua attività. Il bene sta dunque propriamente nella perfezione, ossia nell'attività accresciuta, ed il piacere è il sentimento, la coscienza di questa nostra perfezione, della nostra attività accresciuta.

Ciò posto sarà facile intendere tutta la teoria morale del Leibniz.

Il volere, inteso in largo senso, ha varii gradi secondo i varii gradi della nostra facoltà rappresentativa. Il grado inferiore sarà il volere sensibile, che venendo da una percezione oscura e confusa delle cose, ci procura un accrescimento momentaneo e li-

mitato della nostra attività, e quindi non ci dà che piaceri effimeri ed egoistici. Il volere superiore deriva invece dalla nostra attività razionale, la quale sola può darci un accrescimento costante della nostra attività, e quindi farci acquistare un bene durevole e compiuto, cioè la nostra felicità. La felicità è dunque il bene supremo dell'uomo, come essere razionale, ed essa non può consistere se non in quei beni che a questa sua natura più elevata competono. Ora l'uomo come essere razionale tende essenzialmente a due effetti diversi, ma fra loro strettamente congiunti; mira cioè ad acquistare idee chiare e distinte, a rischiarare sempre più il proprio pensiero, e mira ad accomunarsi col mondo, e specialmente co' suoi simili, concorrendo alla loro perfezione e alla loro felicità; giacchè, se, come vedemmo, la perfezione di un essere consiste nell' attività, questa alla sua volta è riposta, secondo Leibniz, in un vario grado di rappresentazione e di accordo cogli altri esseri. La massima attività e perfezione dell'uomo, e quindi la massima felicità, consisteranno dunque nella *scienza* e nella *filantropia*.

Così il Leibniz conciliava il dovere colla felicità, poichè in un certo adempimento di quello poneva la massima felicità; conciliava il bene singolo col bene dei più, poichè non possiamo raggiungere la nostra felicità senza accordarci cogli altri esseri e senza amarli; il quale amore consiste, secondo Leibniz, nel gioire del piacere altrui, nel farselo proprio.

Quasi contemporanei del Leibniz, in Germania, furono il Puffendorf e il Thomasius, il primo anteriore, il secondo posteriore a lui di qualche anno. Tanto l'uno quanto l'altro si occuparono principalmente del

diritto naturale e del diritto pubblico e delle genti, connettendosi in vario modo coll' Hobbes e col Grozio; ma tutti e due furono pur tratti a considerare i principii della morale e a svolgere intorno a questa una dottrina.

Il Puffendorf, seguace in ciò di Cartesio, dichiarò la legge morale dipendere dall'arbitrio divino, e non aver valore e forza per sè stessa. Ma come la volontà divina si manifesta nella natura degli esseri da essa creati, così, secondo il Puffendorf, noi dovremo, per conoscere la legge morale e il diritto, valerci della nostra ragione studiando con questa la natura dell'uomo, e da essa argomentando il volere divino. Ora la conoscenza della natura umana ci mostra chiaramente che l'uomo fu dal suo creatore destinato alla società; perciò il Puffendorf riguarda come legge morale e giuridica suprema, doversi fare tutto ciò che promove la società e la pace fra gli uomini, evitare tutto ciò che ne turba l'unione e la tranquilla convivenza.

Nel Thomasius noi vediamo già manifestarsi chiaramente gli indizi di quelle tendenze che dominarono la filosofia popolare tedesca nel secolo XVIII, e ne fanno un precursore dell'*Illuminismo* germanico.

Il Thomasius, come il Leibniz, pone a fine supremo dell'uomo la felicità; ma egli non dà, come il Leibniz, importanza ad un'attività meramente teoretica: anzi egli vuole che la scienza stessa abbia uno scopo pratico, e sia quindi, non fine in sè, ma mezzo alla felicità. Perciò egli raccomanda sovratutto la scienza dell'uomo, e alla filosofia teoretica preferisce la pratica che egli definisce per la scienza che c'insegna i mezzi con cui l'uomo deve o può acquistarsi la feli-

cità di questa vita; felicità che egli ripone nella pace interna ed esterna, e quindi nell'aver la mente sgombra dai pregiudizi e dalle superstizioni, e nell'affetto o nel volere razionale. I principii supremi della morale e del diritto stanno, secondo il Thomasius, senza bisogno di Dio; e sebbene egli di questo non neghi l'esistenza, tuttavia non vuole che la morale e la filosofia in genere sia in alcun modo dipendente o legata colla teologia: la morale filosofica ha per oggetto la felicità di questa vita, la teologia quella dell'altra: se la teologia si fonda sopra una rivelazione sovranaturale, la filosofia si deve fondare sopra la natura umana e stabilirsi colla pura ragione. Nel Thomasius noi troviamo principalmente questi tre tratti comuni coll'Illuminismo: 1° avversione alle forme scolastiche, ad ogni pedanteria, alle ricerche e agli studi puramente speculativi e teoretici; 2° avversione alle tradizioni storiche e alle istituzioni positive, e tendenza a tutto fondare sulla ragione, e a ricostituire con questa ogni cosa; 3° la tendenza eclettica, così generale fra i filosofi popolari dell'Illuminismo.

Ma se per un certo riguardo il Thomasius si avvicina di più ai filosofi illuminati che non il Leibniz, è innegabile che l'influenza di questo sull'Illuminismo tedesco come su tutta la coltura e la civiltà germanica nel secolo passato, fu assai più potente.

Però, come già avemmo a dire nel primo volume, l'influenza avuta dalle dottrine del Leibniz si deve in grande parte allo sviluppo sistematico e particolareggiato, che loro seppe dare Cristiano Wolf. Per mezzo di questo esse poterono penetrare nelle scuole, e da queste diffondersi siffattamente nella letteratura e nella vita, che noi troviamo tutta la civiltà tede-

sca per quasi intiero il secolo scorso, cioè sino al trionfo delle dottrine di Kant, predominata dalla filosofia del Leibniz.

Ciò malgrado noi non avremo pienamente conosciute nè spiegate le condizioni del pensiero e della civiltà germanica nel secolo scorso, se avremo l'occhio soltanto alla filosofia del Leibniz, e non prenderemo in serio esame anche altri importantissimi elementi. Vediamo dunque di fare un quadro, per quanto è possibile chiaro ed esatto, benchè delineato a brevi tratti, dello sviluppo delle idee e dottrine morali e pratiche nel secolo passato in Germania. Per essere più precisi noi possiamo distinguere il secolo di Kant in quattro periodi, ciascuno di un quarto di secolo all'incirca. Il primo periodo corre innanzi alla nascita di Kant, il secondo presso a poco dalla sua nascita sino al compimento de' suoi studi scolastici, il terzo dal principio della sua attività scientifica sino ai primordii del suo periodo critico, il quarto finalmente coincide col pieno sviluppo della sua filosofia critica, tanto nella parte pratica quanto nella teorica. Noi dobbiamo considerare questo svolgimento della coltura e delle idee morali, religiose e politiche nella Germania in generale, ma avendo più di mira, specialmente nei due primi periodi, Conisberga.

Nel principio del secolo passato, prima della nascita di Kant, la Germania, e specialmente Conisberga, era ancor dominata dall'Aristotelismo e dalla teologia scolastica; ma la prima dottrina, che già aveva contro a sè la filosofia del Leibniz, doveva essere definitivamente vinta e abbandonata nelle Università per opera del Wolf; la seconda dottrina doveva invece essere battuta dal *Pietismo*.

Non sarebbe difficile trovare dei prodromi del Pietismo in Germania già nella prima metà del sec. XVII; ma chi lo fondò e lo esplicò con gran vigore e risolutezza e lo diffuse per tutta la Germania protestante fu lo *Spener* (1635-1705).

Il Pietismo voleva ridurre la religione ad una fede interna e profonda, separandola dalle questioni teologiche e scolastiche, rendendola un' opera più del cuore che della mente, e sottraendola quindi alle discussioni e alle esplicazioni meramente teoretiche. Anzichè una fede intellettiva i Pietisti volevano una *fede del cuore:* da ciò la loro tolleranza per la varietà delle dottrine, tolleranza naturale in loro che a queste davano poca importanza. I Pietisti vanno dunque riguardati come mistici, i quali davano bensì grande importanza alla fede, ma ad una fede piuttosto sentita che rischiarata dalla mente e fatta oggetto di sottigliezze scolastiche. Secondo le più intime tendenze della dottrina agostiniana e dello stesso Protestantesimo, essi riguardavano quella loro fede come un dono di Dio, un dono che dava allo spirito una forza novella, anzi una novella vita; ma poi, in un altro punto, accostandosi ai Cattolici, i Pietisti volevano che alla fede si aggiungesse la *pietà*, come viene intesa appunto dai Cattolici, volevano cioè le pratiche religiose, la purità e l'austerità della vita.

Questo nuovo indirizzo della Religione protestante finì per trionfare, specialmente per opera di Federico Guglielmo I, nella Prussia; e a Conisberga nel principio del secolo i Pietisti fondarono e misero sotto l'abile e prudente direzione del Lysius quel collegio *Federiciano*, nel quale, come si disse nel capitolo sulla vita di Kant, questi ebbe la sua prima educazione.

Il Pietismo si accordava in qualche punto colla filosofia del Leibniz, poichè e l'uno e l'altro volevano una fede intima, e quindi si univano nel combattere il teologismo scolastico. Ma se in ciò le due dottrine eran concordi, v' erano ben altri punti di profonda differenza; e questi divennero tanto più chiari nello svolgimento che della filosofia del Leibniz venne facendo il Wolf.

Se il Wolf non aveva intiera ragione di lagnarsi che altri, in genere, lo riguardasse più come un divulgatore e un esplicatore delle dottrine del Leibniz, anzichè come creatore di un nuovo sistema, la sua lagnanza era certamente giusta per quel che concerneva la filosofia pratica; poichè sebbene anche questa si connetta in qualche modo colla dottrina del Leibniz, tuttavia non le si può negare una certa originalità, tanto più se si considera che il Leibniz non lasciò che dei cenni intorno alla filosofia pratica, mentre il Wolf diede ad essa, come alla teoretica, uno svolgimento compiuto.

Il Wolf si distingue profondamente dai Sentimentalisti inglesi, sia per l'oggetto che egli dà alla moralità, sia per il mezzo con cui noi l'apprendiamo. Quanto al *principium cognoscendi* della morale, egli d'accordo col Puffendorf, col Leibniz e coi moralisti dissidenti inglesi, dei quali abbiamo fatto cenno, lo pone non in un istinto o senso particolare, ma nella ragione stessa. Quanto all'oggetto fondamentale e diretto, cioè al fine ultimo dell'operare morale, il Wolf non si conforma pienamente al Leibniz, e si accosta invece, per un certo riguardo, al Clarke.

Come il Leibniz anche il Wolf fa della perfezione il bene sommo dell'uomo, ma per il Leibniz la perfezione

era il fine supremo della nostra vita, perchè egli la faceva consistere nella massima attività, e da questa massima attività derivava o meglio in essa medesima o nel sentimento di essa riponeva la felicità suprema dell'uomo. Invece secondo il Wolf, dalla perfezione nasce bensì la felicità maggiore dell'uomo; ma la perfezione ha valore per sè indipendentemente dalle sue conseguenze. Il precetto supremo della Morale è secondo il Wolf questo: *cerca di renderti sempre più perfetto.* — La perfezione poi viene dal Wolf determinata in un modo alquanto differente dal Leibniz. Sebbene egli accetti da questo il concetto generale di essa, definendola con lui l'armonia o l'unità nella varietà, egli dà però a questo concetto uno svolgimento diverso nella morale. Secondo il Wolf la perfezione di un'azione sta nell'accordo di essa colla natura dell'operante non solo, ma anche nell'accordo dell'azione medesima con tutte le sue conseguenze e quindi in genere colla natura delle cose. Egli insomma ritiene per azione perfezionante, e quindi buona, una azione umana il cui fine si accordi colle sue conseguenze e la quale si conformi ai fini naturali delle cose. — V'è qui un concetto fondamentale comune col Clarke e col Wollaston; concetto che non è neppure senza una stretta relazione col concetto posteriormente seguíto da Kant.

Le azioni morali sono dunque buone o cattive per sè, per la natura stessa delle cose, non già per una autorità estrinseca che ce le comandi o ce le vieti; esse sono perciò obbligatorie, quand'anche si negasse l'esistenza di Dio: la legge morale vale quindi anche per l'ateo. Su questo punto il Wolf veniva ad accordarsi col Thomasius; ma non bisogna credere che

con ciò egli rendesse, anche teoreticamente, la Morale indipendente da Dio: fondando egli la moralità sulla natura, e della natura essendo Dio l'autore, era ovvia la conseguenza che il Wolf ne traeva, esser Dio stesso l'autore della legge morale, ossia, come egli la chiama, della legge naturale.

Le azioni moralmente buone essendo conformi a natura, noi siamo determinati ad esse dalla nostra stessa ragione che conosce questa natura: in questa determinazione razionale sta, secondo il Wolf, la libertà delle nostre azioni morali. Al pari del Leibniz anche il Wolf non riconosceva dunque, neppure nell'operare morale, un arbitrio assoluto. L' idea *chiara* di un'azione buona ci determina sempre necessariamente ad essa; essendo a noi impossibile il contraddirci e il negare internamente la verità conosciuta, tutte le volte che commettiamo il male noi vi siam sempre determinati da un' idea oscura.

Ma v'è un'altra parte importantissima da notare nella filosofia del Wolf, parte la quale ha strette relazioni colla filosofia pratica e col movimento generale del pensiero nel secolo passato, voglio dire, la teologia razionale. Per questa parte il Wolf è più dipendente dal Leibniz che non nella filosofia morale, strettamente intesa, poich'egli accetta le distinzioni fondamentali poste dal Leibniz tra la rivelazione naturale e la sovrannaturale, si accorda con lui nel riconoscere che questa è possibile, ma anche nel negare che vi possano essere rivelazioni contrarie alla ragione; infine anche il Wolf, come il Leibniz, ammette possibili i miracoli; ma il Wolf cerca poi, più del Leibniz, di restringerli in varii modi, mostrando così una più viva tendenza al razionalismo religioso.

Questa tendenza razionalistica era d'altra parte una conseguenza naturale e necessaria di tutto il sistema leibniziano, secondo il quale ogni cosa si viene sviluppando per gradi minimi e con un processo di determinazione, dominato dal principio supremo di ragione sufficiente. Il pensiero tedesco progredendo in questa tendenza doveva logicamente giungere a negare, non solamente tuttociò che è contrario alla natura e alla ragione, ma anche tuttociò che ad esse è superiore, come cose le quali si riducono in ultimo ad una sola.

In tal modo il Razionalismo tedesco veniva ad accordarsi col Deismo inglese.

In questa sua tendenza il Wolf aveva da combattere contro due nemici poderosi, da una parte la Teologia scolastica, dall'altra il Pietismo. — Colla Teologia scolastica aveva comuni i rigorosi procedimenti logici e scientifici, ma era ad essa avversissimo in quanto Wolf mirava ad un sapere razionale e indipendente da ogni autorità, da ogni religione positiva e da ogni tradizione: anche nella religione, ciò che gli importava, erano le verità fondamentali, comuni ad ogni religione e che l' uomo può dimostrare, non i dogmi e i misteri rivelati, e tanto meno le dottrine, che le scuole teologiche erano venute da essi traendo. Il Pietismo si accordava col Wolfismo nel combattere queste dottrine scolastiche, ma si scostava poi da esso in due punti essenziali: 1° aborriva da una religione puramente intellettiva e razionale, e tendeva a sostituirvi una religione del cuore e del sentimento; 2° pur concedendo una piccola importanza ai libri simbolici e alla correttezza delle dottrine professate intorno ai singoli dogmi e misteri, ne dava però una capitale e grandissima alla fede in un Dio

sovramondano, nei miracoli, e in tuttociò che nella religione cristiana vi era di misterioso e di sovrannaturale, legando con un vincolo essenziale ed indissolubile la morale umana a quella fede, e rendendo tutta la vita e l'attività nostra da essa dipendente.

Non è quindi a meravigliarsi se dopo breve tempo, in cui si era rimasi incerti sulle vere conseguenze del sistema wolfiano, questo fosse oggetto dapprima di una sospettosa vigilanza, poi di una risoluta persecuzione.

Il Wolf cominciò a pubblicare e a leggere su argomenti filosofici nell' Università di Halle, dove era professore, intorno al 1712, e pochi anni dopo, prima del 20, già si trovavano dei Wolfiani in alcune Università e tra queste anche in Conisberga, ove però erano malveduti ed avversati dalle autorità superiori civili ed ecclesiastiche; sicchè per molto tempo nessuno di essi vi potè ottenere il grado di professore ordinario.

Questi sospetti e quest'avversione contro il Wolfismo, per parte del Pietismo dominante in Prussia sotto il governo di Federigo Guglielmo III, produssero finalmente uno scoppio; e il Wolf venne cacciato da Halle nel 1723.

Questo fatto sollevò in Prussia e in tutta la Germania un grande rumore e un grande scandalo, e contribuì a rendere sempre più popolare e più influente la nuova filosofia, sebbene il governo ed il clero protestante continuassero in tutti i modi a combatterla. In Conisberga si ebbe in piccolo una ripetizione della scena di Halle colla cacciata, avvenuta nel 1725, del Fischer, il quale, anche dopo la condanna della filosofia del Wolf, la professava pubblicamente.

Quando Kant nasceva in Conisberga le cose stavano dunque in questo modo: Il Wolfismo perseguitato e in apparenza debole ed oppresso, in realtà accettato da molti e prossimo a vincere il nemico che lo perseguitava, cioè il Pietismo; dall'altra il Pietismo che domina in apparenza ma che viene sempre più scapitando negli animi, ed è quindi costretto, per sostenersi, a rimettere del suo rigore, accogliendo nel suo seno principii ed elementi tolti a prestito dalla filosofia nuova, da quella filosofia che esso perseguitava. La stessa teologia scolastica, combattuta a un tempo dal Pietismo e dal Wolfismo, è costretta, per quanto era possibile, ad unirsi con questo, per trovarvi un'ultima áncora di salvezza.

Kant passa la sua gioventù in mezzo a tali condizioni degli spiriti. In questo secondo periodo Conisberga è sotto l'influenza predominante dello Schultz, il quale però, benchè rigido osservatore del Pietismo e scrupolosamente fedele a questo nella sua vita privata e negli uffici pubblici da lui esercitati, tendeva per un certo rispetto a conciliare il Pietismo col Wolfismo. Lo Schultz si proponeva di applicare ai principii e alle idee vaghe del Pietismo la forma e i procedimenti della filosofia wolfiana, coll'intento di rendere la teologia pietistica più razionale. Tale intento, sebbene contrario alla natura di uno schietto misticismo, si manifesta sempre, quando sorge nel mistico il desiderio di insegnare e diffondere le sue idee. Allora egli deve abbandonare le vaghezze, di cui tanto si compiace, e trarre da quelle idee una dottrina determinata e ragionata.

Da questo processo delle menti doveva derivare e derivò un'aperta conciliazione tra il Pietismo e il

Wolfismo. Giunto poi sul trono di Prussia Federigo II, il Wolf venne nel 1740 richiamato ad Halle e colmato di onori; e, specialmente dopo il 42, fu nelle Università prussiane favorita la sua filosofia. — Però il Wolf, tornato ad Halle, non ebbe più nell'Università lo splendido successo degli anni anteriori; le sue lezioni, un tempo frequentatissime, rimasero a poco a poco deserte; ma la sua filosofia ciò non pertanto si spandeva da per tutto; egli stesso si diede sino alla sua morte, avvenuta nel 54, a pubblicare molte opere filosofiche nelle quali espose con una prolissità e diffusione straordinaria tutte le parti della filosofia, tranne l'Estetica, che fu invece trattata da due de' migliori seguaci della sua filosofia, voglio dire dal Baumgarten e dal Meier. Avremo occasione di parlare brevemente della dottrina estetica del Wolfismo nel corso della nostra opera, poichè qui non tocchiamo che i tratti generalissimi attinenti alla filosofia pratica.

Tra il 40 e il 60 noi possiamo collocare il maggior fiore del Wolfismo: Pietisti e teologi si accostano ad esso, ma in fondo ad esso si sottomettono e ne sono a poco a poco scalzati e abbattuti. Ma appunto nel momento in cui il Wolfismo si mostra più potente e più diffuso, quando i suoi avversari ad esso si piegano, in quel momento esso comincia a decadere. Ciò sarebbe conforme ad una legge storica del nostro Giuseppe Ferrari, secondo la quale una dottrina o un' istituzione ha sempre un fine battagliero, si fonda, si sviluppa e prospera perchè deve combattere un nemico: quando ha raggiunta la meta sua ed ha distrutto il suo nemico, cade essa medesima per far posto ad altre dottrine o ad altre istituzioni. Così avvenne del Wolfismo.

Abbiam parlato del Thomasius come di un predecessore del Wolf, e abbiam riconosciuto in esso delle tendenze, le quali, per varie cause, venute ad un grande sviluppo dovevano, in parte alleate, in parte nemiche del Wolfismo, dare alle menti un nuovo indirizzo. Questo indirizzo noi lo abbiamo chiamato qui, come nel 1° volume, l'*Illuminismo*, del quale indicammo alcuni tratti importantissimi nel Thomasius.

4. L'Illuminismo comprende un complesso di idee, o meglio, di tendenze, le quali si vennero sviluppando non solo in Germania, ma, come avemmo a dire altrove, in tutta l'Europa civile. — Anzi, sebbene si debba riconoscere il Leibniz come uno fra i progenitori di questa civiltà illuminata, tuttavia la Germania non fu il paese in cui l'Illuminismo, propriamente detto, abbia avuto il suo primo sviluppo. L'impulso più vivo a quel complesso di idee e di tendenze era partito dalle dottrine inglesi, e specialmente da quelle del Locke; ma quest'impulso ebbe il suo effetto maggiore nella Francia, dove codeste tendenze presero un carattere più risoluto e più aperto, penetrarono in tutte le classi colte e giunsero rapidamente, dapprima nei libri, poi nella vita, alle estreme conseguenze. Dalla Francia l'Illuminismo si sparse in Germania e in Italia, ricevendo però profonde modificazioni. Ma in Germania l'Illuminismo, prima di fondersi colle altre correnti della sua civiltà e in certo modo dominarle, si mantenne più fedele alla sua origine francese, e quindi propenso al sensismo. Ciò avvenne specialmente per opera di Federigo II di Prussia, il quale aveva accolto con ardore le dottrine e le idee francesi, ed era nel suo tempo e nel suo paese il più grande fautore dell'Illuminismo. Perciò noi vediamo

l'Accademia di Berlino sotto Federigo II dominata dai Francesi e dalle loro idee. Ma più tardi, quando l' Illuminismo si andò diffondendo sempre più in Germania, noi lo vediamo anche più profondamente trasformarsi: noi vediamo ad un Illuminismo francese sostituirsi un Illuminismo tedesco, e la stessa Accademia di Berlino intorno al 1770 costretta a seguire questo movimento, ad accogliere nel suo seno Lessing e Mendelsohn, che sono i maggiori rappresentanti di quest' Illuminismo propriamente tedesco.

Consideriamo dunque anzitutto i tratti più essenziali di quest' indirizzo particolare della civiltà germanica, specialmente in relazione alla filosofia pratica; poi daremo un cenno de' suoi uomini principali.

Nella parte teorica ciò che principalmente distingue l'Illuminismo tedesco dal francese, è l'indirizzo spiritualistico e idealistico; ma una tale differenza ha, per le condizioni del tempo, piuttosto un valore pratico che teoretico. Infatti l'Illuminismo tedesco, sebbene fondasse le sue dottrine sulla filosofia di Leibniz, accettandone naturalmente anche i principii e i risultati teoretici, i quali erano essenzialmente idealistici, tuttavia non si prese nessuna cura di svolgerli. Ma esso, ricevute, come avvenne per solito, queste dottrine teoretiche in quella forma, nella quale le aveva insegnate il Wolf, mirò solamente a metterle in armonia coi proprii fini pratici, e a trarre da essi quelle conseguenze, che meglio si confacevano con questi fini.

Da ciò si spiegano i due caratteri formali più importanti dell'Illuminismo tedesco, cioè l'Eclettismo e la popolarità: in fondo leibniziano e wolfiano per le ragioni dette, esso però fa buon viso anche al Locke,

lo studia, e senza trarne per conseguenza il materialismo, come avevano fatto i Francesi, segue l'impulso vigoroso da esso dato agli studi empirici e analitici sui fatti interni. A questo indirizzo sono da attribuirsi i lavori del Lambert e del Feder, dei quali abbiamo parlato nel primo volume. — Del resto, allo studio dell'*uomo*, oggetto essenziale dell'Illuminismo, questo era naturalmente tratto anche dalle sue stesse tendenze pratiche, essendo tale studio il naturale fondamento di tutte le dottrine morali politiche e religiose.

Volendo parlare delle tendenze e dottrine pratiche dell'Illuminismo, noi vi dobbiamo distinguere due elementi diversi, cioè l'elemento religioso e l'elemento sociale.

Nell'elemento religioso vi è una differenza notevole tra l'Illuminismo tedesco e il francese, perchè mentre non pochi seguaci di questo propendono verso l'ateismo o lo professano risolutamente, gli Illuminati tedeschi riconoscono l'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, ed anche quando rifiutano le religioni positive non sono verso di esse, come gli Illuminati francesi, così aggressivi e beffardi, almeno pochi eccettuati, tra i quali, ad esempio, l'Edelman e il Bahrd. Per tal riguardo l'Illuminismo tedesco s'accosta al Deismo inglese che verso il principio del terzo periodo aveva cominciato a diffondersi in Germania. Ma come il Deismo inglese, anche la *Teologia illuminata* dei Tedeschi ha una tendenza apertamente razionalistica. Di questa Teologia è senza dubbio il fondatore e l'iniziatore il Leibniz, del quale l'Illuminismo tedesco seguì le tendenze e sviluppò le idee riguardanti la religione, traendone le ultime conseguenze. È questo un punto nel quale gl'Illuminati vanno assai più

avanti del Wolf, che nella teologia non fece che ripetere e ampliare le dottrine del Leibniz senza aggiungervi nulla di nuovo.

Gli scrittori illuminati che diedero un più notevole sviluppo alle dottrine religiose, ed ebbero su Kant una maggiore influenza furono specialmente il Reimarus, il Mendelsohn e il Lessing.

Nel Reimarus noi troviamo giunto a piena maturità il razionalismo teologico, già esistente in germe nel pensiero del Leibniz. Questi aveva insegnato che il gran fatto compiuto da Cristo e che nessun altro sapiente aveva saputo compiere, consisteva nell'aver reso legge comune e pubblica per tutti i popoli i due principii capitali, ai quali in ultimo si riduce la religione naturale, e cioè il riconoscimento di un solo Dio e l'immortalità personale dell'anima.

Si vedeva in tutto l'insegnamento del Leibniz la tendenza ad accrescere importanza alla religione naturale, togliendone alle religioni positive, o meglio riguardando queste come manifestazioni, o forme accidentali della religione naturale.

Però il Leibniz distinguendo ciò che è contro ragione da ciò che è superiore ad essa, e sostenendo che la religione può bensì contenere verità superiori alla ragione, ma non ad essa contrarie, si apriva la via a stabilire un'armonia, una conciliazione tra la teologia e la filosofia; e per questa via si misero i filosofi popolari tedeschi. Senza negare mai assolutamente la rivelazione, ne sottoponevano il contenuto all'esame della ragione, cercando di accordare con questa quanto potevano, e rifiutando tuttociò che fosse contrario ad essa o ai principii da loro ricevuti, col dirlo poi l'effetto di un malinteso, o di un errore degli espositori,

o d'un'alterazione dei libri sacri, ovvero anche della necessità in cui la Rivelazione stessa era di acconciarsi in certe cose ai pregiudizi del volgo. — E come alla ragione, così neppure alla morale dovevano contraddire i precetti e le pratiche religiose. Anzi, ciò che più importava nella religione era il contenuto, il senso e l'effetto morale.

In questo modo veniva tolto ogni valore alla rivelazione positiva, poichè non si accettava in ultimo se non quanto era conforme alla religione naturale e alla morale, quale l'una e l'altra venivano intese e sviluppate dai filosofi e teologi popolari. Nella religione naturale accettavano principalmente dal Leibniz i concetti ottimisti e le dottrine intorno alla provvidenza e alla finalità del mondo, però esagerandole e rendendole superficiali nel farle popolari: così essi vedevano in ogni minimo oggetto della natura un segno della bontà e della provvidenza di Dio, e quindi una prova della sua esistenza: tutta la natura poi riguardavano come fatta per l'uomo e indirizzata alla sua maggior felicità. — La stessa immortalità dell'anima veniva da alcuni di questi filosofi dimostrata in quanto era un mezzo necessario a render l'uomo veramente felice. Il Mendelsohn, che è una delle più belle e nobili figure dell'Illuminismo tedesco e uno de' suoi più fedeli rappresentanti, insegnava appunto nel suo *Fedone*, che tutti i beni della terra non varrebbero a renderci felici, se noi sapessimo di dover morire per sempre, e che sarebbe contrario alla bontà di Dio il render vana la tendenza nostra ad un infinito ed incessante progresso nel bene. Perciò non è a meravigliarsi se l'Illuminismo si mostra contrario all'eternità delle pene, e propende ad

ammettere, come più conforme alla bontà divina, una universale e compiuta redenzione e felicitazione dell'uman genere, mediante un progresso continuo e un miglioramento graduale dei singoli individui in questa e nella vita oltremondana.

Però che in religione anche l'Illuminismo tedesco propendesse al razionalismo, si riconosce non solamente nei più de' suoi seguaci per la loro simpatia col Deismo inglese, e in altri per la loro tendenza alle idee francesi, ma più ancora in un pensatore severo ed elevato, voglio dire Samuele Reimarus (1694-1768), il quale, seguace della filosofia wolfiana, trasse da questa la conseguenza ultima del Razionalismo; laonde possiam dire del Reimarus che egli rappresenta il punto estremo del razionalismo religioso derivato da Wolf.

Il Reimarus è uno spirito profondamente religioso e filantropico. Vivamente attaccato alle verità della religione naturale, convinto dell' esistenza di Dio e pieno del concetto della sua bontà, sapienza e provvidenza, della immortalità dell'anima e della destinazione d'ogni uomo ad un finale perfezionamento ed alla felicità, riguardante con orrore l'eternità dell'inferno insegnata dal Cristianesimo, egli non poteva accogliere questo come divino. Invece di studiarsi, come i più, a conciliare le religioni positive e specialmente il Cristianesimo colla religione naturale, egli sottopone ad una severa critica i fatti e le dottrine del Giudaismo e del Cristianesimo o, il che per lui torna lo stesso, i fatti e le dottrine dell' antico e del nuovo Testamento; mostra come gli uni e le altre siano troppo disformi dalla bontà e dalla sapienza di Dio, perchè noi possiamo credere che i personaggi i quali

compirono quei fatti o insegnarono quelle dottrine, possano aver ricevuto un'ispirazione particolare da Dio. Nessun miracolo, dice il Reimarus, può togliere una contraddizione o trasformare il vizio in virtù. Qra egli mostra quanto i personaggi dell'antico e del nuovo testamento, quelli che appaiono prediletti da Dio o più vicini a lui, siano lontani dalla virtù e da una vera religione: specialmente la storia degli Ebrei è oggetto delle sue più aspre censure, parendo a lui un intreccio di sciocchezze, di fatti vergognosi, di inganni e di crudeltà; e quanto alle dottrine, siano del nuovo o dell'antico Testamento, si prendano come sono insegnate nella Bibbia o come vengono sviluppate e dettate dai teologi, sono piene dal principio alla fine di proposizioni che non hanno senso, oppure di contraddizioni e di errori, contrari affatto alla ragione e alle esigenze della vera moralità e della vera religione, cioè della religione razionale.

Ma il Reimarus non condanna solamente il Giudaismo e il Cristianesimo; egli nega addirittura qualunque miracolo e quindi anche qualunque rivelazione sovrannaturale, come contrarii alla sapienza e alla bontà divina.

L' accettazione di una rivelazione sovrannaturale e positiva non può dunque essere il necessario ed unico mezzo per acquistare la nostra salute e felicità. Questa invece ci sarà data solamente dalla rivelazione nella natura, ossia dalla religione naturale. Tale è la conclusione ultima della dottrina di Reimarus, che esponeva così il pensiero che sta nel fondo della dottrina di Leibniz e di tutto l'Illuminismo tedesco.

Però la venerazione verso l'antica religione e verso la Chiesa era ancora così forte nel popolo, che un

uomo riservato e prudente, come era il Reimarus, non ebbe animo di pubblicare il libro, nel quale si trovano le idee che ora abbiamo esposte; egli lo aveva scritto, come dice egli stesso, per tranquillare la propria coscienza e rischiarare la sua mente, e lo tenne presso di sè per uso suo e degli amici suoi più saggi. — Alcuni frammenti dell'opera inedita del Reimarus vennero però pubblicati dal Lessing tra il 1774 e il 1777 con alcune sue osservazioni e critiche, e col titolo di *Frammenti anonimi di Wolffenbüttel*, i quali sollevarono un grande rumore.

Il Lessing è il più grande personaggio dell'Illuminismo tedesco, e noi sappiamo quanta era la stima e l'ammirazione, che anche Kant nutriva verso di lui. — Nel Lessing noi troviamo le tendenze generali del tempo; ma egli è una mente originale e dà alle dottrine e alle idee dominanti uno sviluppo suo proprio, modificandole anzi profondamente in alcuni punti.

Come il Leibniz e il Wolf e tutto l'Illuminismo anche il Lessing ha una decisa tendenza al razionalismo religioso; ma mentre i filosofi e teologi illuminati, tranne il Reimarus e pochi altri, si sforzano di conciliare in modo superficiale la Teologia cristiana colla filosofia razionale del Leibniz e di formare così un *Cristianesimo razionale*, il Lessing prende un' altra via e non vuol saperne di questo Cristianesimo, che, come egli ebbe a dire, *volendoci fare cristiani ragionevoli, ci rende filosofi assai irragionevoli.* Mente chiara e precisa egli abborre le confusioni, che erano il peccato principale dell'Illuminismo; egli vuole distinte chiaramente fra loro teologia, religione, filosofia, vuol distinti il Cristianesimo e la Bibbia.

Ma sebbene il Lessing non voglia saperne di una

spiegazione razionale del Cristianesimo, egli non accetta neppure la critica che di questo fa il Reimarus in quell'opera di cui il Lessing medesimo avea pubblicata una parte. Il Reimarus riguardava in ultimo il Cristianesimo e i suoi libri sacri come prodotti, in parte dell'impostura, in parte della superstizione; ed è quindi naturale lo scandalo che quei frammenti sollevarono nei Teologi ortodossi e anche in parecchi dei Teologi e filosofi popolari. Il Lessing combatte il Reimarus e i Teologi ad un tempo: non crede col primo che il Cristianesimo sia l'opera di impostori, non crede cogli altri che esso contenga la vera ed assoluta religione. La teoria sostenuta dal Lessing ha i suoi germi preziosi nella filosofia del Leibniz, germi i quali non furono scôrti dal Wolf, e rimasero quindi per lui, e per i filosofi illuminati in genere, infecondi. Perciò ha ragione Kuno Fischer di riguardare in questo ed in altri punti rilevanti il Lessing, più del Wolf, come il vero continuatore ed esplicatore del pensiero leibniziano.

L'idea, colla quale il Lessing si eleva al di sopra di Reimarus e de' suoi avversari, è l'idea dello svolgimento, o, come si direbbe a' nostri giorni, della *evoluzione*. — Il Lessing non nega nè afferma che il Cristianesimo sia stato l'effetto di una vera rivelazione sovrannaturale e positiva, ma egli sostiene che, quand'anche lo si riguardasse e dimostrasse come un'opera divina e miracolosa, non si proverebbe ancora con ciò, che il Cristianesimo sia una religione perfetta ed immutabile; giacchè, secondo lui, non è da credersi che Dio col somministrarla agli uomini abbia voluto dar loro una religione buona per tutti i tempi, ma piuttosto una religione conveniente al loro grado di

sviluppo e abbracciante un complesso di verità che certamente erano superiori alla loro coltura e alla loro intelligenza, ma non all'intelligenza umana in genere. Dio insomma, secondo il Lessing, nelle rivelazioni positive compie verso gli uomini l'ufficio di educatore, il quale guida l'educando ad uno stato non certamente superiore alle sue potenze naturali, ma lo guida alla meta, che gli è prefissa dalla sua natura stessa, in modo più facile e più sicuro e per una via più breve.

Questo concetto fondamentale dà il nome ad un libro scarso di pagine ma copioso di pensieri profondi, al libro cioè che ha per titolo: *L'Educazione del genere umano*, e che fu pubblicato dal Lessing nel 1780. Qualunque sia perciò il valore storico dei fatti coi quali si tenta di provare la divinità della rivelazione di Cristo, con ciò non si proverebbe l'assoluta verità delle dottrine insegnate in quella rivelazione. Questa verità deve sorgere dalla natura e dal contenuto di queste stesse dottrine. Ora di questa natura e di questo contenuto solamente la ragione può recar giudizio. L'essenza di una vera religione, sia qualsivoglia la sua origine storica, sta dunque nelle verità razionali che essa contiene, ossia sta nell'esprimere in un modo più o meno perfetto le verità della religione naturale. — Il Lessing non dichiara esplicitamente se queste verità sono unicamente teoretiche o pratiche. Ma siccome le prime si riducono in ultimo, per la religione naturale, all' esistenza di un Dio unico e provvidente e all'immortalità dell'anima, e queste verità teoretiche sono assunte da tutti gli Illuminati e dallo stesso Lessing per uno scopo ed un uso pratico, così puossi dire che anche per il Lessing la religione

naturale e quindi anche le religioni positive hanno un valore essenzialmente morale, e che la vera religione è identica colla moralità.

Perciò se è dubbio che il Lessing ammetta una vera rivelazione sovrannaturale, è certo che egli dà importanza ad una religione solamente per ciò che essa contiene di razionale e di morale. Le religioni positive sono tutte forme mutabili della religione naturale, ma esse pur accogliendo questa in sè, vanno poi acconciandosi alle varie condizioni del popolo e del tempo in cui sorgono coll'aggiungere in quella credenze arbitrarie, indifferenti, e perfin contrarie alla sua natura. Perciò tutte le religioni positive sono ugualmente vere ed ugualmente false, e il progresso ci deve condurre ad una religione più perfetta e più pura, ad una religione scevra di elementi convenzionali, ad un nuovo Evangelio, che insegnerà a fare il bene, perchè è bene, non per premi o compensi arbitrari.

È facile scorgere l'elevatezza delle idee, alla quale era giunto il rappresentante principale dell'Illuminismo tedesco, elevatezza, che difficilmente potrà dirsi raggiunta da altri scrittori del tempo, tranne Kant, sia in Germania, sia fuori. Ma il Lessing, benchè più giovane, per pochi anni, di Kant, lo precedette nello sviluppo intellettuale e nella fama letteraria, e troppo presto anche nella morte; e quindi può giustamente riguardarsi come un precursore di Kant, sulla cui filosofia religiosa egli ebbe certamente una grande influenza.

Il Lessing moriva nell'anno stesso in cui usciva la *Ragion pura*. Qual differenza di destino! Proprio nel momento in cui la vita precoce del Lessing si spe-

gneva, un uomo, più vecchio di lui, cominciava il suo cammino di gloria, come un giovane nel vigore degli anni, e con lui sorgeva in Germania un astro nuovo, che doveva far impallidire tutti gli altri.

5. Gli Illuminati presero nelle questioni sociali e politiche un indirizzo analogo a quello seguíto nella religione e nella teologia; benchè in quelle i tedeschi abbiano avuta un'indipendenza e un'originalità minore che non nelle questioni religiose; poichè il più vigoroso impulso all'Illuminismo sociale venne, anche in Germania, dall'Inghilterra e dalla Francia.

Se noi consideriamo però i precedenti dell'Illuminismo sociale nelle dottrine giuridiche e politiche dei due primi periodi, anche la Germania vi ebbe la sua parte rilevante; specialmente per opera del Puffendorf, del Thomasius e del Wolf. — Noi abbiam già accennato i principii fondamentali della Morale in questi tre pensatori tedeschi e notata la loro differenza. — Di essi il più distante dall'Illuminismo per ordine di tempo lo è anche per ordine di idee, voglio dire il Puffendorf, il quale, come vedemmo, seguendo le tracce del Grozio, fondò la Morale e quindi anche il Diritto sulla necessità dell'ordinamento sociale tra gli uomini; accordando così Grozio con Hobbes, poichè col primo derivò lo stato dalla natura sociale dell'uomo, e col secondo fondò la sovranità sulla necessità che si ha di tutelare la società tra gli uomini.

Il Puffendorf non seppe chiaramente distinguere la Morale dal Diritto, ma però sostenne l'indipendenza di questo dalla Teologia e la sostenne virilmente contro i teologi, acquistandosi così un merito non piccolo verso la scienza.

Il Thomasius continua per un certo rispetto il pen-

siero del Puffendorf; ma si trova più in armonia colle idee dell'Illuminismo, ponendo quale fine essenziale dello Stato, non già la sicurezza o la socialità del consorzio umano, come avevan fatto l'Hobbes e il Puffendorf, ma la felicità degli individui. Il merito principale del Thomasius sta nell'aver distinto, colla massima chiarezza, il diritto naturale dalla moralità. — In ciò il Thomasius stabilì un principio, che la filosofia pratica non abbandonò più, e fu coll'Hume un precursore di Kant.

Il Wolf torna a confondere la Morale col Diritto, ma anch'esso, come il Thomasius, dà per fine dello Stato una condizione particolare degli individui, la felicità e la sicurezza sociale.

Se noi confrontiamo queste dottrine tedesche con quelle già prima esposte dal Grozio e dall'Hobbes, e con quelle contemporaneamente sorte in Inghilterra e in Francia, specialmente per opera del Locke e del Rousseau, noi vi riconosciamo due caratteri essenziali, che dominano tutti i filosofi dell'Illuminismo sociale. Questi due caratteri sono: il razionalismo e l'individualismo. Tutti quei sistemi indicati si fondano cioè su principii astratti e generali, dai quali si vuol dedurre il diritto e le leggi secondo le quali si debbono governare gli Stati, e regolare i diritti dei cittadini. Sono varie le opinioni intorno al fondamento reale del diritto, ma una sola è quella intorno alla *ratio cognoscendi*. Sia Dio il fondamento dell'obbligazione, come vuole il Puffendorf, sia la volontà universale, il tacito consenso o un patto primitivo, soltanto per mezzo del ragionamento fondato sulla cognizione generale ed astratta dell'uomo, noi potremo determinare i rapporti dei cittadini tra loro

e collo Stato. Vi deve dunque essere un diritto naturale, conoscibile per mezzo della ragione, un diritto fondato indipendentemente dalle leggi particolari e da tutte le condizioni speciali dei tempi e dei luoghi. Questo carattere ha il suo pieno sviluppo, come vedremo, nella teoria di Kant, nella quale il diritto naturale diventa veramente, sotto ogni rispetto, *diritto razionale.*

Il secondo carattere è l'individualismo: lo Stato non ha valore per sè, ma solamente per gli individui; quindi gli individui hanno un valore assoluto dinanzi allo Stato: questo fu creato da essi e per essi, per la loro sicurezza e per la loro felicità. Tutta questa scuola razionale del diritto e della politica svolge le sue teorie partendo da un presupposto, messo avanti per la prima volta dal Grozio, il quale però non vi insistette molto, mentre i suoi successori, e tra questi specialmente l'Hobbes ed il Rousseau, svolsero ampiamente quell'idea, mettendola a fondamento delle loro contrarie teorie. È questa l'idea di uno *stato primitivo di natura,* idea secondo la quale gli uomini in origine erano indipendenti gli uni dagli altri e sciolti da ogni legame e da ogni ordinamento politico. Si discusse tra l'Hobbes e gli altri se in quello Stato gli uomini avessero ugualmente tra loro diritti e doveri. Hobbes lo negò, gli altri, almeno i più, lo ammisero colla massima risolutezza, fondando così il diritto positivo sopra un diritto naturale. Comunque sia di ciò, tutti però riconobbero che gli uomini dovevano essere naturalmente indotti a uscire dallo stato di natura e a sottoporsi a certe norme comuni, regolatrici dei loro diritti, a un potere pubblico, che desse, applicasse e facesse eseguire codeste

norme. Questo potere pubblico doveva essere costituito per volontà tacita od espressa dei singoli cittadini, mediante un *patto sociale*, col quale essi si obbligavano tra loro e verso il potere pubblico, rimettendo in questo le facoltà necessarie a regolare e a tutelare i diritti, e ad assicurare la pace sociale. Nell'istituzione di questo potere pubblico per mezzo del patto sociale sta l'origine e la formazione dello *Stato*. Sino a qui sono tutti concordi i filosofi politici di questa scuola. Ma sorge un profondo dissenso quando si vengono a determinare i rapporti tra il potere pubblico istituito e gli individui ad esso sottoposti. Su tal punto essenziale i seguaci di questa scuola insegnano dottrine non solo diverse, ma affatto opposte fra loro: esempio notevole e istruttivo di un fatto non molto raro, cioè di dottrine, che, avendo comuni i principî astratti, giungono poi a conseguenze pratiche affatto discordi.

Le due soluzioni più contrarie l'una all'altra sono quella dell'Hobbes e quella del Rousseau: tutte le altre, compresa quella di Kant, stanno tra quei due estremi.

Quando gli uomini, mossi dall'istinto della loro conservazione e dal bisogno di assicurarsi l'uno dall'altro, costituirono un potere pubblico, dovettero ciò fare con un patto che li obbligava reciprocamente a riconoscere questo potere come superiore a tutti loro, come inviolabile da ciascuno e per qualunque causa, come il fondamento d'ogni obbligazione e d'ogni diritto, e quindi come assoluto ed illimitato. — Tale è la soluzione data dall'Hobbes, secondo la quale la costituzione di uno Stato, benchè fatta a pro degli individui, anzi appunto per ciò, richiede una sottomissione incondizionata ed irrevocabile di tutte le

volontà individuali al volere del sovrano, ossia, come si direbbe oggidì, un'abdicazione completa d'ogni diritto dei sudditi verso il potere pubblico.

Ma se lo Stato e quindi il Governo son fatti per l'utile degli individui, come si potranno sacrificare questi a quelli? Se il sovrano manca all'ufficio, per cui è instituito, se viola quei diritti, che è appunto debito suo di regolare e di guarentire, non avranno gli offesi la facoltà di ribellarsi e di deporre il sovrano?

Qui la scuola del diritto naturale si trovava chiusa in un circolo, il quale ci spiega la contrarietà delle risposte date a quelle domande. Ammesso pure, come i più di questa scuola fanno, che prima ancora della costituzione dello Stato, gli uomini abbiano diritti fondati sulla natura e quindi da essa inseparabili, questi diritti non potevano esser riguardati se non come meramente virtuali, mancando un potere pubblico, che desse a loro il carattere essenziale della sanzione. Anche i diritti naturali dunque non hanno vera e compiuta esistenza se non in uno Stato e per mezzo di un potere pubblico. Ma questo potere pubblico intanto può soddisfare all'ufficio suo, in quanto è superiore a tutte le volontà individuali: se esso fosse soggetto al sindacato dei sudditi, alle loro opposizioni o resistenze, si tornerebbe *ipso facto* allo stato di natura, e quindi andrebbero perduti tutti i vantaggi che si avevano di mira col formare lo Stato e costituire la sovranità. — Da ciò la necessità di togliere ogni diritto ai sudditi verso il sovrano, come fece l' Hobbes.

Ma d'altra parte lo Stato è istituito per l'utile degli individui, il sovrano è fatto per i sudditi e non viceversa: in ciò son d'accordo tutti gli scrittori di

questa scuola. Gli è vero che secondo l' Hobbes, e anche in parte secondo il Grozio, gli individui sottoponendosi al sovrano, rinunciano, o almeno possono rinunciare ad ogni loro diritto. Ma se si riconoscono nell' uomo dei diritti fondati sulla stessa natura umana, e preesistenti alla stessa costituzione dello Stato, come si potrà togliere al popolo la facoltà di obbligare il sovrano a rispettare questi diritti? L'Hobbes, conseguente, per evitare ogni ostacolo, fondò addirittura sul potere sovrano ogni diritto, ogni obbligazione, ogni morale e perfin la religione. — La scuola tedesca invece, avendo riconosciuto un diritto naturale, si trovò molto imbarazzata nel determinare i rapporti dei sudditi col sovrano, e quindi o negò addirittura a quelli ogni diritto di ribellarsi, anche quando il sovrano viola i loro diritti e manca al suo debito più essenziale, come fece il Thomasius; ovvero, pur ammettendo tale diritto, come fece il Wolf, lo circondò di tali condizioni e restrizioni da renderlo pressochè illusorio. Del resto tutti si accordano nel raccomandare ai sudditi di avere la massima pazienza e di tollerare le più grandi ingiurie, anzichè ribellarsi, perchè ciò condurrebbe a tutti i mali dello stato di natura, cioè alla compiuta dissoluzione della società.

Ma in opposizione a questa teoria ne veniva dall'Inghilterra stessa un' altra che dovea agire così potentemente sulle dottrine e sui fatti della Francia e avere il suo eco anche in Germania e quindi un' influenza anche sul nostro Kant. — Questo indirizzo opposto era in origine sorto per difendere la rivoluzione inglese, ma ebbe poi uno sviluppo maggiore nel Sydney e nel Locke, congiungendosi colle dottrine del diritto naturale. Delle due parti che ha

questa teoria, essi insistettero su quella che riguarda il fine dello Stato e l'ufficio del sovrano. Il sovrano deve governare rettamente: non deve violare, ma guarentire e regolare i diritti dei cittadini, poichè un popolo non può mai essere patrimonio di un principe. Se il sovrano abusa del suo potere, questo, come gli è stato dato dal popolo, così gli può essere ritolto.

Codesta dottrina del Locke ebbe un'influenza grandissima su tutta l'Europa e specialmente in Francia, ove ottenne il suo pieno svolgimento per mezzo del Rousseau. Se il sovrano è fatto per il popolo, questo solo è il vero sovrano: tale è in ultimo il principio fondamentale di Rousseau; lo Stato non sorge per mezzo di un vero contratto tra il principe e il popolo, ma più giustamente il principe, o qualunque sia investito del potere pubblico, il governo insomma, non deve esser ritenuto che come un mandatario del popolo, il quale gli può togliere quandochessia il mandato, e confidarlo ad altri. Nè è possibile, come ammettono l'Hobbes, il Grozio ed altri della stessa scuola, che il popolo rinunci a questo suo diritto; perchè la sovranità del popolo, la quale si esercita per mezzo della *volontà generale*, è assoluta e indivisibile, e quindi perpetua ed inalienabile.

Questa volontà generale non può essere limitata da quella di nessun membro della società, essendo assolutamente suprema ed incoercibile. Tuttavia una tale sottomissione assoluta alla volontà generale non lede, secondo il Rousseau, alcun individuo; perchè sebbene questo col patto fondamentale e primitivo, da ognuno liberamente accettato e stipulato, rinunci tutti i suoi diritti allo Stato, nondimeno come una tale rinuncia è fatta da tutti, e tutti in questo modo

sono del pari sottoposti alla volontà generale e ugualmente partecipi o ritenuti partecipi ad essa, cioè alla sovranità, così ognuno, per conseguenza, ricupera da una parte quel che gli è tolto dall'altra, e resta un membro libero della comunità, uguale a tutti gli altri.

Le idee originali del Rousseau nella politica come nella religione ebbero in Germania una diffusione assai minore che in Francia; però esse eccitarono l'attenzione di non pochi pensatori tedeschi e specialmente quella di Kant, sul quale Rousseau ebbe grande influenza, almeno durante il suo periodo inglese o sperimentale (verso il 1764) (1); e, come dicemmo già nei *Cenni* intorno alla sua vita, Kant seguì con grande interesse tutto quel movimento di idee che doveva condurre alla rivoluzione francese. Neppur la Germania rimase dunque affatto estranea a questo movimento, e se essa non giunse alle conseguenze rivoluzionarie del Locke, e tanto meno a quelle assolutamente democratiche del Rousseau, tuttavia essa pure fu invasa da alcune idee liberali, che dominavano tutto l'Illuminismo europeo, e che già erano contenute implicitamente negli stessi sistemi dell'Hobbes e dei giuristi tedeschi. Di siffatte idee la principale, e che forma un tratto nuovo del secolo passato, un passo incancellabile del diritto pubblico, è questa, che cioè i principi, o chiunque sia investito del potere pubblico, hanno per loro ufficio essenziale di render felici i popoli, che lo Stato è fatto non per il benessere del sovrano ma per quello dei sudditi o dei cittadini. Tale concetto non è accettato solo dai politici teorici, dai filosofi e dai letterati, ma anche dai politici pratici,

(1) V. Dieterreich. *Kant und Rousseau.*

dai principi stessi. Federico II diceva, che *il re è il primo servitore dello Stato;* e sebbene egli non ammettesse certo il diritto nei popoli alla rivoluzione, ammetteva ancor meno quello del principe a vessare ed opprimere i suoi sudditi.

L'Illuminismo tedesco segue dunque anch'esso, benchè in modo generalmente più temperato e con tendenze più miti e più ideali, l'indirizzo generale del tempo, indirizzo che noi possiamo, concludendo, riassumere nei seguenti caratteri:

1° Tendenza razionale: questo carattere si riconosce già nei giuristi teorici che precedettero l'Illuminismo, e specialmente nel Thomasius, e consiste nel voler derivare il diritto dalla natura astratta e generica dell'uomo, partendo da un fatto ipotetico, e deducendo poi colla sola ragione da uno o pochi principii generalissimi tutte le norme ed istituzioni giuridiche, senza considerare per nulla l'origine e le vicende storiche del diritto presso i popoli, gli avvenimenti con cui esso si lega, e le varie condizioni reali in cui viene attuato. L'Illuminismo non considera i fatti e le condizioni reali se non per riprovarli, perchè non li trova conformi all'ideale che esso si è formato colle sue astrazioni e colle sue deduzioni;

2° Da questo primo carattere deriva naturalmente un secondo, cioè la tendenza, per non dire la smania, di riformare ogni cosa, distruggendo tutto l'antico, perchè irrazionale, contrario al diritto e alla legge naturale. Questa smania invade gli uomini pratici non meno che gli studiosi ed i filosofi, i popoli non meno che i principi. Stanno a capo di questo gran movimento riformatore Federigo II di Prussia e Giuseppe II d'Austria, quello più temperato e più

accorto e senza dubbio più fortunato, questo più reciso e più imprudente e quindi anche più infelice nell'opera sua. A questi principi ne tennero dietro altri minori, specialmente in Italia. È naturale che in quei paesi, nei quali i principi prevenivano i popoli nei loro desideri di riforme, non sorgessero facilmente nè le teorie di ribellione nè quelle della sovranità popolare; e così in Prussia e in Italia le teorie politiche, benchè dominate dallo spirito degli *Illuminati*, erano tuttavia accomodate al rispetto più profondo del principato e de' suoi diritti. Anzi in qualche paese, e ciò avvenne specialmente in alcune parti dell'Austria, il popolo, invece di chiedere le riforme, trovò eccessive quelle che ad esso eran date, e le avversò. In Francia invece, dove gli abusi e quindi il bisogno di riforma eran più grandi, e il principato era stato più restío o più impotente a concederle, le teorie politiche dovevano essere facilmente tratte dalla comune tendenza razionale e dai principii astratti alle più assolute affermazioni della sovranità popolare e del diritto di ribellione.

3° Scendeva naturalmente dalla tendenza razionale l'altro carattere comune a tutto l'Illuminismo, cioè il sentimento umanitario. Partendo dal concetto astratto dell'uomo e non curandosi della realtà storica e sperimentale, l'Illuminismo doveva naturalmente disconoscere la varia natura dei popoli. Tutte le differenze di luogo e di razza vengono riguardate come fatti accidentali, che si potevano rimuovere, e si dovevano, a fine di raggiungere quell'ideale, che l'Illuminismo si proponeva; il quale era di far l'uomo libero da ogni pregiudizio di classe, di popolo e di religione, e regolantesi nella sua vita secondo la ra-

gione illuminata dalla filosofia. Lo stesso Lessing, che, come abbiam veduto, aveva riconosciuto l'importanza dello sviluppo storico nelle religioni, la disconobbe nei popoli, ed anch'egli era avverso al particolarismo nazionale e voleva che nell' educazione dei giovani non si mirasse a farne dei buoni Tedeschi, ma degli uomini illuminati, dei filosofi.

4° Altro carattere essenziale e che in questo scritto importa sommamente di notare per ispiegarci il vero rapporto di Kant col suo tempo, è l'*Eudemonismo:* eudemonismo in diritto, in politica, in morale. Questo carattere è comune nella sua essenza a tutto l'Illuminismo europeo, benchè varii nel modo secondo i varii paesi.

L'Eudemonismo degli Illuminati consisteva nel porre come fine supremo, sia dello Stato e di tutte le istituzioni sociali, come dell' operare degli individui, la felicità o il benessere di questi: con tale differenza tra l'Illuminismo francese e il tedesco, che l'uno via via si diede sempre più in braccio al Sensismo e al Materialismo ateistico, e finì col riguardare come fine supremo dell'uomo e della società il piacere corporeo o almeno i soli piaceri di questa vita, l'altro invece, tenendo fermi i principii della religione naturale e propendendo allo spiritualismo, ripose la felicità nei piaceri più elevati e spirituali e ne vide il compimento in una vita avvenire.

In questo eudemonismo terreno accoppiato coll'oltremondano, l'Illuminismo tedesco era seguace più fedele del Leibniz che non del Wolf, il quale, come dicemmo, considerava la felicità quale conseguenza necessaria del fine supremo da lui proposto all'uomo, cioè della perfezione, non come il fine supremo stesso,

che avesse valore per sè indipendentemente da questa. Il Leibniz invece ammetteva come fine della vita e del mondo la gioia, la felicità universale. Tuttavia, come anche il Leibniz poneva per condizione essenziale di questa universale felicità il perfezionamento dell'attività degli esseri, la differenza nelle conseguenze pratiche delle due dottrine erano ridotte a nulla. E le conseguenze pratiche tratte dagli Illuminati tedeschi erano, che gli uomini dovessero liberarsi dai pregiudizii, essere istruiti, amarsi e gioire dei beni della vita perfezionandosi.

Tali erano le dottrine morali e pratiche in mezzo alle quali Kant venne a svolgere le sue proprie. Esso lo fece in un tempo, durante il quale la Germania si trovava al di sotto delle altre grandi nazioni civili nella creazione delle dottrine politiche. La Germania dopo i lavori del Thomasius e del Wolf non aveva più prodotto nulla di notevole nella filosofia morale e giuridica, mentre altrove fiorivano Montesquieu, Rousseau, e da noi Beccaria, Verri, Filangeri. Kant sorse dunque nel momento opportuno per mettere il suo paese, anche negli studi morali e pratici, al paro degli altri, ed anzi, per alcuni rispetti, al disopra di essi, giacchè, sebbene nello sviluppo di alcune teorie particolari e specialmente nelle parti applicate Kant non possa compararsi a parecchi scrittori contemporanei d'altre nazioni, tuttavia egli li supera poi tutti per il vigore della speculazione, per la novità e profondità delle idee, e per l'esposizione compiuta e sistematica dei principii fondamentali in più rami della filosofia pratica.

CAPO SECONDO.

La Fondazione della Metafisica dei costumi.

§ 1. — Preliminari.

1. I risultati che la *Critica della Ragion pura* porgeva a Kant, quand'egli si accingeva a svolgere nel suo pensiero, o ad esporre il suo sistema pratico, non erano certo inaspettati per lui, nè potevano, come molti a torto s'immaginano, essergli di grave inciampo nelle sue dottrine morali. Come già abbiamo dovuto accennare parecchie volte nel primo volume, Kant non solo non dimenticò mai, nelle sue elucubrazioni teoretiche, le esigenze e gli interessi della filosofia pratica, ma a questa diede sempre un'importanza capitale e suprema; sebbene egli tenesse per norma solenne di fare le sue indagini teoretiche senza alcuna preoccupazione delle conseguenze pratiche, sapeva però metter subito d'accordo i risultati, che da quelle indagini veniva ottenendo, colle sue tendenze e colle sue dottrine morali. Specialmente dalla *Dialettica tra-*

scendentale si scorge, che Kant, quando scriveva questa parte della *Ragion pura*, già aveva seriamente meditato sui problemi fondamentali della Morale, e che la sua mente era tranquilla e sicura d'averne già trovata la soluzione. Perciò dobbiam credere che quando egli si diede a svolgere la sua filosofia pratica, aveva già nel suo pensiero fermati i principii e il modo con cui questi si dovevano accordare colla filosofia teoretica, non rimanendo che di esplicarli e ridurli a sistema. E a tale impresa egli si mise con grande ardore, specialmente dopo il 1783, cioè quand'ebbe pubblicati i suoi *Prolegomeni ad ogni futura Metafisica*. Ed infatti tra l'83 e l'85, anno in cui uscì la *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, Kant non pubblicò che scritti di corta lena, intento com'era a quell'arduo lavoro. Il primo ufficio doveva essere naturalmente quello di dare una base conveniente a tutta la filosofia pratica; e tale è appunto l'oggetto della *Fondazione*, libro di piccola mole, ma profondamente meditato.

I risultati della *Critica della Ragion pura* erano per un certo verso favorevolissimi agli intenti di una filosofia pratica, ma per un altro opponevano ad essa difficoltà quasi insuperabili, o che ad altri dovevano apparire tali. Erano favorevoli, in quanto stabilendo una recisa divisione, almen rispetto alla nostra mente, tra il mondo fenomenico e il noumenico, e sottraendo questo intieramente alle necessità ed alle esigenze di quello, toglievano un gran numero di obiezioni e di difficoltà, quando si fosse potuto dimostrare che l'uomo, come ente morale, non appartiene a un mondo fenomenico, ma al noumenico dove le condizioni del mondo fisico e sensibile non lo toccano. Per questa via non

si riusciva soltanto ad accordare in modo passeggiero e mutabile secondo le condizioni varie del sapere, le esigenze della moralità con quelle della scienza; ma l'accordo era stabile ed assicurato per sempre; giacchè essendo la scienza, scienza solamente di fenomeni, e da questi essendo affatto indipendente il regno dei noumeni, non poteva accader mai che il progresso delle cognizioni potesse abbattere od affievolire i principii morali. Immutabili come i Noumeni, collocati nella coscienza dell'uomo sopra una base incrollabile, l'ala del tempo e il soffio della scienza li avrebbe sempre rispettati. Abbiam notato nel primo volume, come questa era la mira essenziale del pensiero di Kant, appena si diede a meditare sulle cose morali. Perciò lungi dallo sgomentarsi dalle rovine prodotte dalla sua Critica teoretica, egli se ne compiace e festeggia la supremazia e l'incrollabilità della Ragione pratica.

Ma difficoltà intime e profonde avrebbero dovuto turbare la gioia di Kant; e noi le abbiamo notate specialmente nel nostro Capitolo del primo volume sulla *Dialettica trascendentale.* Il punto essenziale che si trattava di superare era questo. Secondo la terza Antinomia e la soluzione datavi da Kant, noi dobbiamo riguardare nel modo fenomenico tutte le azioni dell' uomo, al pari di tutti gli altri fatti naturali, come azioni determinate necessariamente da una serie regressiva di altri fenomeni; e riguardare l' uomo stesso, al pari di tutti gli altri soggetti operanti, come avente una proprietà fondamentale, un carattere, che il Kant chiama *carattere empirico.* Questo carattere empirico è la regola o *la legge della causalità stessa dell'operante;* anzi Kant lo dice addirittura la causa

dei fenomeni, il fondamento ultimo della loro spiegazione empirica, ciò per cui le nostre stesse azioni, riguardate come fenomeni, si connettono con tutte le altre serie di fenomeni appartenenti ad altri esseri empirici. Ma i fenomeni stessi e il loro carattere empirico insieme debbono avere un fondamento trascendentale, ossia presupporre un essere in sè. Questo essere in sè, al pari della causalità empirica, avrà il suo carattere, il quale vien detto da Kant, *carattere intelligibile.* — Ora questo oggetto trascendentale, non essendo sottoposto alle determinazioni del tempo e dello spazio, non è neppure sottoposto alla determinazione necessaria dei fenomeni, ossia alle condizioni della causalità naturale. — Non vi è dunque nessuna impossibilità che il carattere empirico, soggetto alla causalità naturale e necessaria, abbia a fondamento nel mondo intelligibile una causalità libera, cioè una facoltà atta a cominciare da sè, assolutamente, una serie di fenomeni, senza esservi determinata da alcuna cosa, e quindi una facoltà non soggetta agli impulsi necessitanti del senso.

La *Critica della Ragion pura* dichiara di volersi fermar a questo: essa cioè dice, non di voler provare la realtà e neppur la possibilità (metafisica) della libertà, ma soltanto di mostrare che non vi è incompatibilità tra essa e la causalità naturale; e che quando si trovasse qualche fondamento per affermare l'esistenza della libertà, ciò si potrebbe fare, senzachè ne sia turbato il sapere empirico, fondato intieramente sulla causalità naturale, e senzachè questo stesso sapere e i principii dell' intelletto possano opporre il minimo ostacolo a quell'affermazione.

Però la *Ragion pura* non si contenta di ciò, poichè

mentre noi troviamo in sulla fine della *Spiegazione dell'idea cosmologica di una libertà*, ecc. (p. 437), la riserva già notata, vediamo poi in questa stessa *Spiegazione* chiaramente tracciata la via, per la quale una filosofia pratica doveva giungere all'affermazione della libertà.

E la via la si può brevemente indicare così: Come una causalità naturale deve avere a suo fondamento una causalità meramente intelligibile la quale può pensarsi libera, così tra gli stessi fenomeni naturali può mostrarsi una facoltà la quale, sebbene i suoi effetti siano sempre fenomenicamente soggetti alla causalità naturale, si determina nondimeno sempre per soli motivi intellettuali (*aus blossen Gründen des Verstandes*). — Ora una tale facoltà esiste in noi, anzi ne esistono due, l'intelletto e la ragione; ma quest'ultima, in modo speciale (*ganz eigentlich und vorzüglicher Weise*), deve andar distinta da tutte le forze determinate (necessitate), imperocchè essa considera i suoi oggetti secondo idee, mentre l'intelletto, benchè non sia affetto dagli oggetti sensibili, fa de' suoi concetti puri un uso empirico.

Il soggetto uomo, pur essendo fenomenico, è dunque, rispetto a queste due facoltà, ma specialmente rispetto alla ragione, un essere intelligibile. Si tratta di vedere se questa ragione abbia in sè vera causalità, e quindi si possa considerare come vero fondamento intelligibile di tutti o di una parte dei fenomeni umani. Ora, dice Kant, che la Ragione abbia causalità, o almeno che noi come tale ce la rappresentiamo, lo si riconosce negli imperativi ossia nelle regole, colle quali essa medesima governa il nostro operare; e più propriamente nel concetto del **Dovere**,

il quale esprime *una necessità e connessione con principi* (*eine Art von Nothwendigkeit u. Verknüpfung mit Gründen* — *Rag. pura*, p. 429) la quale non si trova in tutta la natura, e non ci può quindi esser data che dalla sola ragione.

Ma il concetto del dovere presuppone necessariamente che la forza la quale vi è sottoposta sia libera, sia, cioè, causa propria e autonomica de' suoi atti; perciò quando sia riconosciuta l'esistenza e il valore del dovere, ne viene per conseguenza che le azioni umane, soggette ad esso, sarebbero, riguardate fenomenicamente, tutte dipendenti dal carattere empirico e determinate secondo la causalità naturale; riferite invece alla Ragione come causa intelligibile e assoluta dello stesso carattere empirico, sarebbero tutte azioni libere, e da essa ragione immediatamente e costantemente derivanti, senza dipendere da cause naturali.

Kant dunque, rispetto alla libertà morale, riusciva, nella *Ragion pura*, ad un concetto *problematico*, ad un concetto cioè che non include contraddizione, che è logicamente possibile, ma di cui essa era impotente a dimostrare la realtà e anche la vera, metafisica possibilità. — Era però indicato chiaramente il concetto, che a quello della libertà avrebbe potuto dare un valore reale, e una realtà ben superiore a quella che la Ragion pura aveva concessa agli oggetti del senso e dell' intelletto applicato al senso. — Questo concetto è quello del Dovere. Si tratta dunque di esaminare questo concetto e di vedere se esso ha vero valore e vera forza; perchè, se così è, anche la libertà esiste, esiste non in un mondo sperimentale e quindi non come un oggetto di vera scienza, ossia della scienza teorica, ma come condizione necessaria

del dovere, come facoltà meramente intelligibile, spettante all'uomo noumeno e non all'uomo fenomeno. Tale facoltà non può quindi essere attestata dall'esperienza, ma viene solamente argomentata, per uso pratico, dalla forza obbligatoria della legge morale.

2. Il primo assunto che Kant doveva compiere nella sua filosofia pratica era dunque quello di provare l'esistenza del Dovere e della legge morale, e determinare insieme la natura di questa e l'essenza della moralità. E questo è appunto l'ufficio che si assume la *Fondazione della Metafisica dei costumi.* La *Critica della Ragion pratica* ha invece per ufficio di determinare le condizioni della moralità, quelle condizioni cioè per le quali essa è possibile e sono possibili quindi i giudizi sintetici *a priori* della moralità. E siccome di queste condizioni la prima è la libertà, così l'ufficio principale della *Ragion pratica* è appunto quello di studiare la libertà, ossia la *facoltà morale,* come della *Fondazione* è quello di studiare la legge ad essa facoltà corrispondente.

Si vede subito dal modo, con cui è posto il problema, l'indole della mente di Kant e l'analogia coi procedimenti seguíti nella *Ragion pura.* In questa egli aveva preso le mosse dal fatto che esistono indubitatamente due scienze, cioè la fisica e la matematica, e si era quindi dato a cercare i principii, senza i quali quelle due scienze non sono possibili, e dei quali veniva così a determinare il valore necessario. A ciò si riducono in ultimo, come dimostrammo, le prove di Kant intorno alle forme del senso e la *deduzione* dei concetti intellettuali. — Ora nella filosofia pratica, riconosciuto il valore della legge morale, si cerca qual è la condizione imprescindibile

di esso, e la si trova nell' esistenza della libertà; e quindi si viene ad affermare quest'esistenza per uno scopo pratico, come nella *Ragion pura* si era giunti ad affermare il valore dei concetti intellettuali per il solo uso teoretico-empirico.

Lo studio della moralità, che Kant si era proposto nella *Fondazione della Metafisica dei costumi*, non è rivolto a darci un' Etica generale come quella di Wolf, la quale discorre dei principii e delle regole del volere umano in genere, con tutte le determinazioni che esso può avere, e quindi anche con quelle che possono provenire dall'esperienza; la *Metafisica dei costumi* deve invece ricercare ed esaminare l'idea e i principii di un possibile Volere puro, applicabili a qualunque essere razionale, e perciò da stabilirsi indipendentemente da ogni determinazione o condizione sperimentale: per il che la Metafisica dei costumi ha coll'Etica generale il medesimo rapporto che ha la Filosofia trascendentale colla Logica generale.

Kant distingue la sua *Fondazione* in tre parti, nella prima delle quali si passa, come egli stesso dice, dalla cognizione razionale comune della moralità alla cognizione filosofica; nella seconda dalla filosofia popolare alla Metafisica dei costumi; nella terza dalla Metafisica dei costumi alla Critica della Ragion pratica. In questo modo, egli dice, noi partiamo dalla cognizione comune per trovare analiticamente e determinare il principio supremo della moralità, e poi ridiscendere, con un processo sintetico, alla cognizione volgare, nella quale il principio supremo deve avere la sua applicazione.

La *Fondazione della Metafisica dei costumi* e la *Critica della Ragion pratica* si propongono propriamente

il primo di questi assunti, e i due scritti intorno alla dottrina del diritto e della virtù, il secondo.

Farà meraviglia come Kant nella filosofia pratica prenda le mosse dal sapere comune; ma se ad alcuno paresse che questo procedimento sia contrario affatto a quello tenuto nella *Ragion pura*, s'ingannerebbe. — Nella *Ragion pura*, come noi abbiamo dimostrato contro le critiche di parecchi espositori di Kant, egli parte da un fatto che crede innegabile, voglio dire, dall'esistenza di due scienze, la matemàtica e la fisica, e dalla tendenza naturale ad un sapere metafisico. La *Ragion pura* è rivolta a spiegare questo fatto, cioè a stabilire i principii i quali rendono possibili la matematica e la fisica, e spiegano la tendenza naturale alla metafisica nonchè i vani sforzi compiuti per fondarla dogmaticamente. — La filosofia pratica prende le mosse da un fatto pure innegabile, la coscienza morale comune degli uomini, l'idea di una cosa assolutamente buona, e quindi l'idea di un dovere e di una legge morale. Questa idea si incontra in ogni uomo e gli serve come di criterio sicuro per distinguere le buone dalle cattive azioni; anzi Kant dice, e il Reinhold, suo scolaro, ripete più volte nelle sue *Lettere sulla filosofia Kantiana*, che il volgo è ancor più sicuro del filosofo ne' suoi giudizi morali, quando non sia turbato da impulsi subiettivi; poichè l'uno e l'altro si fondano in ultimo sullo stesso principio, benchè il filosofo sovente si lasci deviare da considerazioni estranee.

Ma se così è, non sarebbe meglio che nella filosofia pratica stessimo a questa idea o criterio così sicuro del volgo, e filosofassimo soltanto per trarre da quel criterio un sistema compiuto e facilmente comprensi-

bile di regole, senza scuotere la saldezza del principio morale nella mente del volgo, e turbare la sua innocenza con un esame critico? — A questa obiezione che Kant muove alla sua propria Fondazione della Metafisica dei costumi, egli risponde in due luoghi diversi con due ragioni contrarie, ambe gravissime: la prima, da lui indicata nella *Prefazione*, è che la vera bontà non istà solamente nell'operare conformemente alla legge, ma anche nell'operare così in grazia di essa, e non per una certa bontà naturale e spontanea; ed è quindi necessario per questa compiuta bontà che di quella legge morale si abbia una coscienza chiara ed esplicita; la seconda ragione, pur toccata nella *Prefazione*, e più chiaramente spiegata in fine della prima parte della sua *Fondazione*, è che l'innocenza del volgo, la bontà naturale, viene assai facilmente traviata dalle passioni e dalle tendenze naturali dell'uomo, le quali si sollevano contro i precetti della legge morale e fanno quindi sorgere un contrasto nei giudizi degli uomini, cioè una *Dialettica* pratica la quale, come la sua corrispondente nella *Ragion pura*, non può venir risoluta se non da una Critica compiuta della nostra ragione pratica.

Da ciò si vede il motivo, pel quale dei due uffici che naturalmente spettavano alla *Fondazione della Metafisica dei Costumi* e alla *Critica della Ragion pratica*, voglio dire l'ufficio di provare l'esistenza della legge morale e quello di determinarne la natura e le condizioni, i due scritti si aggirino specialmente intorno al secondo, parendo quasi di lasciare il primo in disparte. Dico quasi, perchè in realtà Kant non mancò di vedere e notare anche il pro-

blema che è contenuto in quel primo ufficio; ed infatti qua e là nella sua *Fondazione* vi accenna, come là dove, dopo d'aver determinato la natura dell' imperativo morale, aggiunge che con ciò non si è ancor provato che realmente questo esista. — La questione dell' esistenza è dunque da lui chiaramente distinta da quella della natura del principio morale (v. p. 52), e viene poi esplicitamente trattata nella terza parte della *Fondazione*. Ma noi vedremo come anche là la realtà del principio morale, e la forza obbligativa della legge sono ammessi come fatti innegabili, anzichè argomentati da un principio superiore, e quindi non si possano riguardare come oggetti e risultati di una dimostrazione.

§ 2. — La prima parte della *Fondazione*, ossia del passaggio dalla cognizione razionale comune alla cognizione filosofica.

In questa prima parte Kant si propone di mostrare quale sia propriamente, secondo la coscienza morale comune degli uomini, l'oggetto del comando morale. Con tale intendimento egli comincia con quelle solenni parole, nelle quali è già contenuta tutta la dottrina morale di Kant: *Non v' ha in niuna parte del mondo, anzi pur fuori di esso, alcuna cosa la quale possa, senza alcuna restrizione, esser tenuta per buona, eccetto una* **Volontà buona**. Questa volontà buona può esser felice o no ne' risultati delle sue azioni, nei fini che essa si propone; ma essa non è buona per i suoi risultati e per le opere sue, essa è buona per sè, come volontà, indipendentemente da tutti gli effetti suoi. Kant dice che, sebbene questo concetto possa parere molto strano, esso è però intie-

ramente conforme alla coscienza morale comune degli uomini, non che alla natura delle nostre facoltà considerate in ordine ai loro fini; e per dimostrare poi quest'ultima affermazione fa conoscere in una pagina, che sembra scritta dai Pessimisti moderni, quanto la ragione umana e i suoi progressi siano impotenti a dare e ad accrescere la felicità degli uomini. Questo ci è perciò un argomento per accogliere l'idea volgare, che la ragione ci è data per produrre un volere buono, il quale se non è il solo bene, è il bene supremo, un bene che ha un valore assoluto, e dipendente intieramente dalla ragione, perchè questa sola può attuarlo.

Determinato così, secondo la coscienza comune, il bene sommo, e riconosciuto come questo stia nella volontà buona, ne viene di conseguenza che la legge morale o il dovere avrà per suo proprio oggetto il volere buono; e come questo è bene, ed è bene supremo per sè, così la legge morale non c'imporrà di conseguire col nostro volere certi dati effetti, per il pregio che questi effetti possano avere, ma ci comanderà un volere buono e perciò quelle azioni, in cui il volere buono si attua e si manifesta. Ora il volere buono è un volere conforme alla legge morale o al dovere: un'azione buona non sarà dunque solamente un'azione conforme alla legge, ma dovrà essere un'azione fatta in grazia della legge, fatta per dovere.

Il primo principio morale di Kant è dunque il seguente: *Un'azione non è buona se non è compiuta per dovere.* Questo primo principio, esprimente la prima condizione, a cui un atto deve soddisfare perchè abbia un vero valore morale, viene inteso e spiegato da

Kant con quella assolutezza e con quel rigorismo che dettò allo Schiller il suo celebre epigramma:

GEWISSENSCRUPEL.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

ENTSCHEIDUNG.

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu, alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut (1).

È un dovere, dice Kant, il conservare la sua vita, ma soltanto quegli lo adempie con valore morale che pur avendo perduto in essa ogni piacere, nè mancando di coraggio per togliersela, non lo fa per dovere. — È un dovere esser benefico, ma chi lo è solamente per dolcezza di cuore, perchè trova un piacere nella gioia degli altri, nel consolarne i dolori e lenirne i mali, non manifesta un volere veramente buono, e le sue azioni non hanno l'alto pregio della moralità. Secondo Kant compie un vero atto morale di beneficenza colui, il quale, pur avendo poca tenerezza per gli uomini, li benefica, solo perchè è dovere di beneficarli. — Anche l'amore del prossimo, l'amore dei nemici, comandato dalla Sacra Scrittura, viene inteso da Kant colla stessa austerità. — L'amore nel suo senso ordinario, cioè l'*amore patologico*, non può esser comandato, e non può quindi esser un dovere: la legge morale c'impone invece l'*amore pratico*, ossia il ben fare, secondo principii, e per il dovere stesso.

(1) *Scrupolo di coscienza:* Io servo volontieri gli amici; ma sgraziatamente lo faccio con inclinazione; e quindi spesso mi angustio di non esser virtuoso.

Risoluzione: Non v'è altro partito: tu devi cercare di sprezzarli, e fare allora con avversione quel che t'impone il dovere.

La seconda condizione delle azioni morali, espressa nel secondo principio di Kant, non scende meno rigorosamente della prima dallo stesso concetto fondamentale del Volere buono. — Come questo è la cosa buona per eccellenza, ed è buona per sè, così l'azione in cui il Volere buono si manifesta, non deve esser giudicata buona dall'intento, che si mira a conseguire con essa, *ma dalla massima secondo la quale l'azione è stata risoluta dal Volere stesso.* Insomma, secondo Kant, non è lo scopo che ci prefiggiamo, e che possiamo conseguire o no, il criterio col quale noi dobbiamo giudicare se un'azione è buona o cattiva, ma questo criterio deve consistere nella regola alla quale coll'azione nostra noi vogliamo conformarci.

In ciò sta il secondo principio della Morale kantiana, principio dal quale derivano i nodi e le difficoltà più forti, giacchè, come è facile il vedere, e come del rimanente lo stesso Kant mostra nella spiegazione che di quel principio dà egli medesimo, deriva da esso principalmente il carattere meramente formale dell'Etica kantiana. Con quel principio infatti Kant non intende solamente che il valore morale delle azioni sia giudicato indipendentemente dal conseguimento dei fini, che noi in esse ci proponiamo, ma anche indipendentemente dal proponimento stesso di quei fini. — Un'azione dunque sarà buona quando mirerà alla legge come tale, indipendentemente da tuttociò che questa legge possa comandarci, indipendentemente dunque da qualunque scopo, da qualunque contenuto della legge. Infatti, secondo Kant, se l'azione buona dovesse giudicarsi tale dallo scopo suo, il Volere non potrebbe più esser buono per sè: il vero bene, il bene assoluto starebbe in questo scopo

stesso, e allora come potrebbe un Volere buono aver valore per sè, indipendentemente dallo scopo suo? Noi dovremmo essere a forza condotti a riporre la moralità nel conseguimento di quello scopo supremo, ritenere quindi un'azione tanto più buona quanto più fortunata. Ecco l'intimo pensiero di Kant, ecco il pendío che lo doveva condurre al suo rigoroso formalismo; giacchè se un'azione deve esser buona per la massima sua, per la Legge come legge, indipendentemente da ogni suo contenuto, che altro rimaneva se non considerare questa legge nel suo carattere astratto e formale, e riporre quindi la moralità nella mera osservanza di questo carattere?

Vedremo il singolare svolgimento che ebbe nella filosofia di Kant questo principio caratteristico della sua Morale, e gli sforzi poderosi, ma vani, da lui compiuti per uscire dalle difficoltà insuperabili, a cui il suo formalismo lo condurrà.

Il terzo principio è, dice Kant, una conseguenza logica dei due primi; io lo direi una mera trasformazione del primo. È condizione prima dell'atto morale l'esser fatto per il dovere; dunque il *dovere sarà la necessità di una azione per istima della legge;* cioè, un'azione doverosa è un'azione che la legge comanda e rende obbligatoria (moralmente necessaria) per propria virtù, e che noi quindi dobbiamo compiere unicamente per rispetto e per istima di essa. Questo principio deriva, come si vede, dal concetto del Volere buono; un Volere buono vuole quel che vuole la legge e quindi non solo conforma le sue azioni ad essa, ma le compie unicamente per essa, in quanto è legge morale, cioè le compie per istima di essa. Ma questa stima non va presa, dice Kant, per un senti-

mento cieco e misterioso: esso è un sentimento di natura particolare, non prodotto in noi da impulsi del senso, ma dalla legge stessa, poichè quella stima non è altro che la coscienza stessa dell'immediata determinazione del nostro volere per opera della legge, ossia della sottomissione di quello a questa.

Stabiliti questi tre principii Kant viene a determinare la formola che esprime il comando supremo della legge, ossia il criterio fondamentale per distinguere le azioni buone dalle cattive. Il criterio supremo che scende naturalmente da questi principii, e specialmente dal secondo, come già mostrammo, non poteva essere che il carattere stesso formale della legge, ossia la Legge stessa come legge, indipendentemente dal suo contenuto. Ora il carattere essenziale di una legge è l'*universalità:* operare per la legge come tale sarà dunque un operare secondo il suo carattere universale, e per questo carattere universale. Il precetto supremo della Legge morale sarà dunque il seguente: *Opera in modo che la massima da te seguita nella tua azione possa valere come legge universale per tutti gli esseri ragionevoli.*

Kant si studia di provare come sebbene il volgo non conosca questo principio nella sua astratta generalità, *pur l'ha sempre dinanzi agli occhi,* e se ne serve costantemente, per distinguere in una maniera pronta e sicura le azioni buone dalle cattive. Così supponiamo, egli dice, che si tratti di vedere se sia lecito mentire, e subito col principio stabilito si vedrà come ciò sia impossibile, poichè preso il mentire come massima generale non sarebbe più possibile alcuna promessa tra gli uomini, e la massima si distruggerebbe da sè stessa.

§ 3. — La seconda parte della *Fondazione*, ossia Passaggio dalla filosofia morale popolare alla Metafisica dei costumi.

1. Nella prima parte Kant ha determinato i caratteri e le condizioni essenziali della moralità delle nostre azioni, e quindi il principio fondamentale di essa, come dal volgo e quindi dalla stessa filosofia popolare vengono più o meno chiaramente intesi e concepiti. — Ma la filosofia popolare de' suoi tempi non adempiva, secondo Kant, il suo vero ufficio. Non è possibile, dice egli, fondare una vera morale se non con principii assolutamente *a priori;* e ciò viene pure riconosciuto dal volgo, il quale non trae i suoi giudizi morali dai fatti, ma giudica questi secondo proprie regole, e li giudica tanto meglio quanto meno si lascia guidare dai fatti e dall'esperienza stessa. Insomma, avviene nei giudizi morali l'opposto che nei giudizi teoretici; poichè, mentre questi sbagliano quando abbandonano il solido terreno dell'esperienza, i primi traviano quando sono inspirati da questa. E ciò avviene tanto per il volgo quanto per gli scienziati. Nella mente più volgare, come nella più alta e nella più speculativa, i principii morali non possono che derivare dalla pura ragione. Ma se noi esaminiamo, dice Kant, i principii e le dottrine morali esposte dalla nostra filosofia popolare troviamo, che questa, mentre sostanzialmente non va più in là dei concetti morali del volgo, non facendo essa che svolgerli per via di esempi, li confonde e li abbuia con elementi sperimentali, sicchè invece di giovare alla diffusione e alla saldezza della vera morale, la scuote e la indebolisce, rendendo le menti incerte ed oscillanti fra vari principii. È una bella

cosa, dice Kant, la popolarità; ma questa deve essere ottenuta, non col rinunciare alla profondità, ma bensì col render facili ed accessibili i concetti che si sono prima trovati con una meditazione ed un esame approfondito delle questioni. Secondo il desiderio molto giusto di Kant, la filosofia popolare deve dunque avere a fondamento una dottrina scientifica e recondita, di cui quella deve essere un rigagnolo puro e schietto.

Perciò Kant, come nella *Prefazione* e nella prima parte aveva insistito sulla necessità della sua Metafisica dei costumi di fronte alla coscienza volgare, così qui inculca la medesima necessità di fronte all'Etica popolare, e nuovamente ripete, come quella Metafisica non possa adempiere il suo mandato se non con un procedimento affatto *a priori* che egli qui determina con maggior chiarezza di prima. — La Metafisica dei costumi non muta i concetti e i principii fondamentali della coscienza morale comune degli uomini, concetti e principii che sono per il volgo come per il filosofo fondati sulla pura ragione; ma la Metafisica dei costumi deve indagare il fondamento di quei principii e di quei concetti, deve trarli non già dalla natura della ragione umana, rendendoli da questa dipendenti, come talvolta fa, ed anzi ritiene necessario di fare, la Ragion pura teoretica, ma deve trarli dal concetto puro dell'Ente razionale in generale, diguisachè i principii con questo fondamento stabiliti abbiano valore, non solamente per gli uomini, ma per tutti gli esseri ragionevoli; benchè poi le applicazioni ne siano varie secondo le varie specie di questi.

Anche questa pretensione molto grave di fondare la

legge morale con un' assoluta apriorità ed universalità, senza neppure aver di mira la natura generale dell' uomo, è, come il formalismo stesso, una conseguenza necessaria dei tre principii morali da Kant stabiliti nella prima parte del presente scritto. Infatti, se un'azione è morale unicamente per istima della legge come tale, indipendentemente da ogni fine dell'azione stessa, questa legge non può dipendere in nessun modo dalla natura umana ed esser tratta da questa limitatamente, giacchè allora le azioni buone sarebbero tali, non già per la legge in genere, ma per qualche scopo o bene dell'umana natura. Anzi, Kant giunge a dire che senza quest'assoluta universalità la legge morale non avrebbe nessun valore, perchè mancherebbe di un' intrinseca necessità: come apodittica ed universale senza restrizioni, la legge morale deve essere anche affatto *a priori*, e quindi la sua possibilità e la sua natura non deve esser tratta da nessun fatto reale: se anche non si potesse provare che alcun fatto veramente virtuoso sia stato compiuto dagli uomini, nulla se ne potrebbe inferire contro il valore apodittico della moralità. Similmente Kant asserisce che nessun esempio possa render l'idea di questa, nella nostra mente, più intelligibile e più chiara di quello che essa è per natura: gli esempi, egli soggiunge, dei quali molti si servono nell'istruzione morale, valgono ad eccitare alle azioni virtuose rendendo intuibili le regole morali, e mostrandone l'attuabilità, ma non valgono a chiarire l'idea morale in noi, la quale non riceve luce da nessun fatto, perchè giudica ogni fatto di per sè.

2. Rimane dunque a mostrare come dal concetto di ente razionale in genere derivi la legge morale, e

a determinare più profondamente la natura di questa, e quindi a provarne l'esistenza e la possibilità. Di questi due assunti il primo viene compiuto in questa seconda parte, mentre il secondo è trattato, come già si disse, nella terza.

Per soddisfare al primo assunto, Kant sottopone ad esame la stessa facoltà pratica, considerando dapprima le regole generali delle determinazioni pratiche e mostrando quindi come dalla natura di quella facoltà sorga il concetto del dovere.

Ogni essere, dice Kant, opera secondo leggi; ma solamente un essere ragionevole opera secondo rappresentazione di leggi, ossia, secondo principii, ed ha quindi un Volere. Ora il Volere può esser determinato dalla ragione in modo assoluto e imprescindibile, ovvero no. Nel primo caso le azioni, riconosciute come obiettivamente necessarie, diventano pur tali subiettivamente, perchè allora il Volere starebbe nella sola facoltà di eleggere ciò che la ragione riconosce come buono: nel secondo caso, il quale ha luogo quando il Volere può esser mosso da impulsi soggettivi e quindi non è intieramente conforme a ragione, le azioni sono obiettivamente necessarie e subiettivamente contingenti: cioè la legge *obbliga* (*nöthigt*), e rivolgendosi al Volere di un Essere ragionevole gli *prescrive* una determinazione conforme a ragione, ma senza costringervelo.

Però i *precetti* che la Ragione porge al Volere, e quindi le formole che li esprimono, e che vengono da Kant chiamati *Imperativi*, possono essere di due maniere. La ragione cioè può prescrivere un' azione come buona per sè stessa, e quindi come obiettivamente necessaria per sè, senza rispetto ad alcun fine;

e allora l'Imperativo che formula questo precetto è un **imperativo categorico**; oppure la ragione può prescrivere un' azione come praticamente necessaria ad ottenere un fine reale o possibile, e allora gl'Imperativi che ne formulano i precetti si dicono *ipotetici*, *ipotetici problematici* se il fine è possibile, cioè può soltanto avvenire che l'uomo se lo proponga, *ipotetici-assertori*, se il fine è senz'altro e sempre voluto. — È facile il vedere, come secondo il pensiero di Kant, sebbene non sempre chiaramente espresso, al solo Imperativo categorico debba propriamente attribuirsi la facoltà di *obbligare*, di prescrivere un *dovere*, mentre gli altri non ci danno propriamente che delle regole e dei consigli. — Gli Imperativi ipotetici assertori prescrivono i mezzi ai fini svariatissimi (moralmente buoni o cattivi) che un Essere ragionevole può proporsi; questi Imperativi non sono propriamente che regole e potrebbero chiamarsi gli Imperativi dell'*abilità* (*Geschicklichkeit*). Gli Imperativi ipotetici assertori prescrivono i mezzi per un intento che *a priori* noi possiamo presupporre come realmente esistente in ogni essere ragionevole, voglio dire l'intento della felicità. Ora, siccome l'abilità nella scelta dei mezzi per rendersi felici potrebbe chiamarsi, secondo Kant, *saggezza* (*Klugheit*), così gli Imperativi ipotetici assertori saranno da riguardarsi come gli *Imperativi della Saggezza*, e come tali non sono propriamente nè precetti, nè regole, ma consigli (*Rathschläge*). — Invece gli Imperativi categorici sono vere *Leggi*; e poichè prescrivono azioni come buone per sè stesse, indipendentemente da ogni fine, sono meramente formali, e valgono per tutti gli esseri ragionevoli, senza condizioni e restrizioni. L'oggetto proprio degl'Impe-

rativi categorici è dunque quella volontà buona, di cui si tratta della prima parte della *Fondazione;* e come essi soltanto hanno tale oggetto, così noi dobbiamo considerare soltanto essi per gli Imperativi della **Moralità**; nessun altro imperativo potendo avere tale carattere, perchè nessuno prescrive un' azione per sè, o per la legge stessa, ma tutti prescrivono certe azioni per fini che possiam proporci o no, a piacimento nostro, o che ci proponiamo necessariamente per legge di natura, senzachè esse in ogni caso abbiano valore per sè. Però il principio che gli oggetti degli Imperativi ipotetici, ed in sostanza la felicità, non possono mai esser oggetto di un'obbligazione morale, sebbene qui venga fermamente stabilito, non vi è trattato per disteso; ciò che si fa invece nella *Ragione pratica,* come vedremo. Nella *Fondazione* Kant, dopo aver esposte le tre specie di Imperativi, passa a dimostrare la loro possibilità. — Quanto alla possibilità degli Imperativi ipotetici-problematici, non è dubbia, poichè questi costituiscono in fondo tanti giudizi analitici, i quali, presupponendo che si voglia un dato fine, prescrivono i mezzi necessari per ottenerlo.

Quanto agli Imperativi ipotetici assertorii si presenta in essi una difficoltà che manca nei precedenti, poichè in questi, dato il fine, sono determinati i mezzi; ma in quelli, benchè il fine esista sempre e ci sia sempre dato, tuttavia non possiam determinar bene nè questo nè i mezzi che ad esso conducono. Ciò dipende, dice Kant, da che la felicità non è un ideale della ragione, ma un ideale della fantasia; non si conosce precisamente in che consista o almeno da che possa esser prodotta; quindi invano ci studiamo di deter-

minare le azioni, colle quali possiamo ottenerla con sicurezza. E per provar questo, Kant cerca di dimostrare con ragionamenti e considerazioni dettate dal più profondo pessimismo, come da nessuna fra le cose, dalle quali gli uomini aspettano la felicità, questi riescano in alcun modo a conseguirla; anche nelle condizioni più giovevoli e più desiderabili, perfin nella salute, Kant vede pure un qualche male. Perciò egli conclude, che per la felicità non si possono dare veri precetti o imperativi sicuri e generali; ma solamente consigli. — Nel che si ha già una ragione, per la quale, secondo Kant, la felicità non può mai esser oggetto di un dovere. Ad ogni modo però anche gli Imperativi ipotetici-assertorii sono analitici, perchè, siano certi o no i mezzi proposti, volendosi sempre il fine, si vorranno anche quei mezzi che per un verso o l'altro parranno più adatti.

3. Gli è invece un problema assai più grave quello della possibilità degli Imperativi categorici, i quali, prescrivendoci azioni come obbligatorie per sè, mentre dal solo concetto di esse non possiamo inferire un tal carattere, debbono essere riguardati quali giudizi pratici, *a priori*, e sintetici. Ora, intorno alla possibilità di questi sorgono difficoltà simili a quelle già fatte e risolute intorno alla possibilità dei giudizi sintetici *a priori* della Ragion pura teoretica. Però Kant prima di esaminare e risolvere tali difficoltà, come fa nella terza parte del suo scritto, vuol qui determinare più chiaramente i caratteri dell'Imperativo morale e le varie formole che lo esprimono. — I due caratteri fondamentali dell'imperativo categorico, sono che esso è *Legge*, ed è un *giudizio sintetico a priori*, e dal suo concetto stesso discende la prima

formola, che ne dà Kant, e ch'egli aveva d'altra parte già trovata nella coscienza volgare. Se l'azione prescritta dall'Imperativo categorico è buona per sè, indipendentemente da ogni fine e da ogni effetto, non può esser buona se non in quanto è conforme alla legge stessa, come tale, cioè esprime o attua in sè una legge universale. Da ciò quindi la formola dell'Imperativo categorico: *Opera soltanto secondo quella massima, colla quale tu puoi volere ad un tempo che essa diventi una legge universale;* o più chiaramente ancora: *Opera come se la massima della tua azione debba per mezzo del tuo volere diventare una legge di natura.*

Qui Kant esamina più minutamente, che non nella prima parte, la sua formola, e reca quattro esempi di precetti tenuti generalmente per obbligatorii, volendo mostrare come appunto la loro violazione sarebbe dettata da massime, le quali, o non possono in niun modo diventare universali, o sono tali che è impossibile volere che lo diventino. Gli esempi recati qui da Kant e il modo con cui egli li spiega, importano assai per un giusto apprezzamento della sua dottrina, e noi avremo occasione di richiamarli in seguito.

Il risultato ultimo del suo esame è che se il dovere ha qualche valore, esso può venir espresso solamente da un imperativo categorico, avendo soltanto questo un carattere formale e quindi un valore assoluto, qual è richiesto necessariamente dal dovere; mentre gli altri Imperativi, essendo materiali, sono anche relativi, e quindi non atti a dare un precetto incondizionato. Perciò anche qui si riconosce sempre più come Kant abbia stabilito un principio mera-

mente formale, perchè solamente su questo egli vedeva la possibilità di fondare l'assolutezza del dovere morale.

Ma ciò stabilito, Kant intraprende una nuova deduzione del principio morale, che lo conduce ad una seconda formola, apparentemente diversa dalla prima; sicchè molti vi scorgono, se non una contraddizione, almeno un dualismo irreducibile di principii supremi, e quindi un gravissimo difetto di unità nel sistema.

Vediamo come Kant sia passato a codesta formola. — I passaggi in Kant talvolta sono, per la loro forma, artificiosi e stentati, facendo parere slegate le sue idee, le quali invece si connettono quasi sempre molto intimamente le une colle altre. Kant partendo dalla considerazione che il Volere non è una forza che opera secondo leggi, ma una forza che opera secondo la rappresentazione di leggi, era giunto alla conclusione che il dovere poteva esser fondato solamente sopra un principio, formulato in un Imperativo categorico, e quindi in un Imperativo che obbligasse per sè stesso, come imperativo, come legge in genere: ora egli partendo dallo stesso concetto del volere giunge, con ragionamenti laboriosi e intrecciati, a fondare la moralità, dapprima sulla natura razionale dell' uomo riguardata come fine in sè, come fine assoluto, poi sul Volere stesso riguardato come legislatore universale, come determinantesi da sè. Poichè la volontà, dice Kant, si determina sempre per un fine, noi dovremo considerare il fine come il fondamento oggettivo della determinazione che il volere fa di sè stesso. Ma i fini, riguardati in sè, possono essere obiettivi o subiettivi; i fini subiettivi stanno negli effetti delle nostre azioni, hanno sempre un valore relativo e non possono esser

fondamento che di Imperativi ipotetici; i fini obiettivi sono invece quelli che fanno astrazione d'ogni materia, cioè quindi d'ogni effetto che dall'operare possa nascere: sono fini meramente formali, del tutto razionali e *a priori*, validi per ogni essere ragionevole. — Se esiste un tal fine, questo sarà fondamento dell'Imperativo categorico. È evidente che, secondo Kant, un tal fine non poteva essere che la legge stessa come legge; ma egli di sbalzo esce in questa dichiarazione: Ogni uomo, e in genere ogni ente ragionevole, esiste come fine in sè stesso, e deve trattar sè stesso come tale in ogni sua azione, e come tale venir trattato da tutti gli altri nelle loro azioni e nei loro rapporti con esso.

Se chiediamo a Kant qual'è la ragione di questo suo nuovo principio, egli risponde che può esser fine in sè stesso soltanto il *soggetto di tutti i fini, perchè questo è nello stesso tempo il soggetto di un Volere che può essere assolutamente buono.* Se Kant non avesse data questa ragione, avrebbe allora diritto Hartman di riguardare quella prima dichiarazione come fondamento di una morale, quant'altra mai, egoistica: l'individuo umano avrebbe in tal caso valore per sè, unicamente perchè a lui sono rivolti tutti i fini relativi: e sarebbe necessariamente l'oggetto di un imperativo categorico, perchè hanno valore per lui solo tutti gli Imperativi ipotetici. Nè si può negare che talvolta le spiegazioni di Kant condurrebbero logicamente a questa conseguenza, condurrebbero cioè a riguardare l'individuo umano, non solo come fine *in sè*, ma come fine *a sè stesso*. — Non v'ha dubbio però, che niun pensiero poteva esser più contrario di questo alle convinzioni più intime di Kant e agli intenti più profondi

della sua filosofia pratica. La vera deduzione del secondo principio morale di Kant sta nel concetto della volontà buona, come la cosa che sola ha valore per sè nel mondo. È naturale che un Essere il quale può divenire il soggetto di questa volontà buona e può attuarla in sè, sia un Essere il quale non può subordinarsi mai ad alcun fine, nè mai venir riguardato come mezzo.

Però l' uomo non ha questo valore per i fini particolari che egli può proporsi, ma bensì per la natura generale di *Ente ragionevole*, perchè attua in sè la *natura razionale*. Questa dunque, e non gli individui coi loro fini accidentali e colla loro varia natura esiste come fine in sè. Anzi, dice Kant, questa natura razionale, non è un fine che noi dobbiamo attuare, non è oggetto del volere, ma è fine in sè, vero fine *oggettivo* ed *autonomo*, che non si tratta quindi di conseguire, ma che si concepisce in modo negativo, come condizione che limita tutti i nostri fini soggettivi, in quanto non si deve mai operare contro di esso, e non deve servir di mezzo ad altri fini estranei (v. pp. 59 e 68).

Questa natura razionale umana in cui si attua il fine obiettivo e che è fondamento dell' imperativo categorico, vien chiamato da Kant la personalità, o anche l' *Umanità* (*die Menschheit*), sul concetto della quale egli stabilisce questa seconda formola: *Opera in modo da usare l'Umanità, sia nella tua persona, sia in quella d'ogni altro, sempre ad un tempo* (*jederzeit zugleich*) *come fine, e non mai come solo mezzo* (p. 57). Con quel *sempre ad un tempo* vuol dir Kant che, essendo la persona umana il soggetto operante e quindi in un certo senso lo strumento, il mezzo dell'azione,

essa debba pur valere e venir trattata ad un tempo come fine in sè.

Dedotta e intesa nel modo indicato la seconda formola di Kant, sarà facile vedere come essa si possa accordare colla prima, e come da essa Kant potesse derivarne una terza. Non v'è dubbio che Kant nella seconda formola tenti, più o meno consciamente, di dare un qualche contenuto e quindi un fondamento al suo imperativo categorico; ma, costretto dal suo presupposto fondamentale che il Volere buono deve esser buono per sè indipendentemente da qualunque fine, egli si riduce in ultimo, come vedemmo, a dare alla persona umana una finalità obiettiva bensì, ma anche una finalità meramente negativa, come condizione limitante i fini subiettivi. E d'altra parte questa persona umana, per esser fondamento adequato dell'imperativo categorico, deve esser riguardata nella sua massima universalità e quindi affatto *a priori*. — Ora, ridotta in tal modo la persona umana, non ci rimane che il concetto di una natura razionale in genere; concetto che per una parte limita tutti i nostri fini subiettivi, perchè questi sono individuali, per l'altra richiede una finalità comune ed universale: questa natura razionale è uguale in tutti, è identica in tutti: essa è dunque, in questa sua universalità, la stessa legge suprema, la legge che si esprime nell'imperativo categorico. Data infatti quest'uguaglianza di ragione; dato che questa limita ugualmente, per tutti gli esseri intelligenti, tutti i fini subiettivi e individuali, noi avremo azioni sempre e necessariamente conformi ad una legge universale, noi non avremo più massime le quali si contraddicano e non possano esser volute. Tutte le massime, avendo

un fondamento comune, saranno tutte concordi fra loro e condurranno ad azioni concordi. Non sarà difficile lo scorgere in questo concetto di una Ragione universale comune, come fondamento della moralità, il germe delle dottrine morali che il Fichte venne più tardi svolgendo intorno all'ordine morale assoluto del Mondo.

Ora, se la Natura razionale dell'uomo è il fine obiettivo, e come tale in esso s'incarna la stessa Legge morale, ne viene come naturale conseguenza, che la Natura razionale, la Ragione insomma, in quanto è pratica, è la legge morale stessa, è lo stesso imperativo categorico. E da ciò la terza formola morale suprema di Kant, fondata sull'idea del Volere come legislatore universale: *Opera come se il tuo volere debba servire di legge universale.*

4. Giunto a questa formola Kant ritiene di aver compiuto il concetto della moralità, e di avere con essa attuato quell'ideale a cui egli mirava cercando il fondamento d'una filosofia pratica, il fondamento del volere, ideale con cui egli più o meno chiaramente si proponeva questi due scopi:

1° Riconoscere l'adempimento del dovere come la sola cosa assolutamente buona nel mondo, e quindi come il bene supremo.

2° Trovare un principio che obbligasse in modo assoluto, per sè medesimo.

Questi erano gli intenti, e vedemmo i mezzi con cui Kant credette di averli conseguíti. — Se l'adempimento del dovere, ossia la volontà buona, deve esser buono per sè, non può venir determinato da un fine estraneo al dovere stesso; altrimenti questo fine avrebbe un valore più grande della Volontà buona. Ed ecco

come Kant è condotto dal suo primo intento a quel suo rigido formalismo, secondo il quale si deve osservar la legge solo in quanto è legge, cioè per la sua universalità.

Quanto al secondo intento, bisognava a Kant, per conseguirlo, trovare un principio assolutamente *a priori;* e ne vedemmo la ragione. Ma Kant tiene come principio inconcusso, che non può essere assolutamente *a priori* se non ciò che il soggetto trova in sè medesimo: anche l'*A priori* morale si doveva dunque trovare nel soggetto. Ma la Morale non si acconcia, come la fisica, ad essere una scienza buona soltanto per l'uomo, e relativa al suo pensiero; nella Morale noi dobbiamo stabilire un oggetto che valga in modo assoluto per tutti gli Esseri ragionevoli. Noi dobbiamo dunque fondarla sopra un principio che si trovi bensì nel nostro soggetto, che faccia parte di esso, ma che per la natura sua si elevi su tutti gli altri elementi della natura umana, e accomuni l'uomo con tutti gli altri esseri ragionevoli; diguisachè, se anche questi, per un diverso modo di intuire, avessero una matematica e una fisica diversa, tutti però, come enti ragionevoli, abbiano la stessa morale. Per soddisfare intieramente al secondo intento, Kant vorrà dunque che il principio fondamentale della moralità si tragga unicamente dalla natura razionale, dalla Ragion pratica; anzi riconoscerà questa stessa Ragion pratica, considerata nella sua universalità, ossia insomma la stessa Volontà in quanto si conforma ad una massima universale e quindi razionale, come la legge morale suprema. Nè ci dobbiamo lasciar trascinare in errore, quando Kant ripete più volte che il fine assoluto, il fine morale, è obiettivo. Esso è obiettivo rispetto ai

fini particolari degli individui e anche a quelli generali degli uomini, in quanto dipendono dalla loro natura non razionale; ma è subiettivo rispetto alla ragione; anzi, questo fine risiede nella Ragione umana stessa, operante per virtù e forza propria, e questa Ragione che è fine, è ad un tempo legge universale, legge suprema e morale.

Perciò Kant vede l'essenza e la *caratteristica* della sua filosofia morale nell'*Autonomia*, la quale è il vero *A priori* della Ragion pratica, un *A priori* più assoluto ancora di quello della Ragion pura, e che risiede come questo nel Soggetto; però, come vedremo, non in un soggetto fenomenico, ma in un soggetto razionale e noumenico, in un Essere in sè. Tutte le altre Morali, cioè tutte quelle che non pongono il principio della moralità nell'autonomia del volere, son dette da Kant *eteronomiche;* e da lui dichiarate incompatibili col concetto del dovere o dell'imperativo categorico. Infatti, dice Kant, un principio eteronomico imponendo al Volere un fine estraneo a lui stesso, lo rende obbligatorio soltanto subordinatamente a quel fine. E se voi rispondete a Kant che questo fine potrebbe essere obbligatorio per sè, egli vi replicherà che un fine estraneo al volere, un fine che la Ragione non riconosce in sè come ragione, ed esclusivamente come ragione, non può esser fondamento di un Imperativo categorico: sarà necessario un qualche *interesse*, perchè la ragione sia mossa a riconoscere quel fine estrinseco. Che se volete trovare nella ragione stessa il fondamento di questo interesse, ciò che dà valore insomma al fine stesso, allora non è più codesto fine estrinseco che è fondamento della moralità, ma è la stessa Ragion pratica; noi riusciamo cioè ad un prin-

cipio essenzialmente autonomico, riconosciamo la ragione in sè stessa, e quindi l'universalità della legge, come il fine assoluto dell'uomo.

Dal che si vede perchè Kant respinga tutti i principii morali escogitati dai filosofi prima di lui; egli non li vuole, perchè tutti, almen nella forma loro data da un pensiero riflesso e trascinato fuori della coscienza naturale da una speculazione artificiosa, sono eteronomici; mentre in fondo, chiunque riconosce una vera moralità, riconosce pure, secondo Kant, un principio meramente formale. Quei principii eteronomici vengono poi da Kant distinti in principii empirici e in principii razionali. Principii empirici sono il senso fisico e il senso morale. Il primo, che, secondo Kant, ci dà il fondamento di tutte le filosofie morali strettamente egoistiche, distrugge ogni moralità, perchè confonde questa colla felicità, e toglie quindi ogni differenza specifica tra virtù e vizio, riducendo ad una stessa classe i motivi dell'una e quelli dell'altro. Quanto al principio del senso morale Kant lo dichiara superiore al senso fisico, perchè esso almeno riconosce nella virtù e nelle azioni morali un carattere speciale e una superiorità su tutte le altre azioni. Ma essendo empirico, neppur esso vale a fondare una legge apodittica e quindi obbligatoria e morale.

Dei principii razionali Kant ne distingue pur due, la volontà divina e la perfezione. Quanto al primo egli domanda anzitutto come e in quali precetti noi riconosceremo il Volere divino. Non avendo noi una immediata rappresentazione di questo, ci occorrerà un principio per derivare quei precetti, e distinguerli dai loro contrari. Ora volendo soddisfare a tale assunto, noi ci troviamo in questo bivio: o di scoprire

il volere di Dio per mezzo di un concetto morale, ovvero di inferirlo da un desiderio di gloria e di dominio, che noi in Dio stesso dovremmo supporre. Nel primo caso faremmo un circolo troppo evidente e dovremmo in ultimo ammettere il principio dell'autonomia; nel secondo caso la moralità sarebbe distrutta dalle fondamenta, come avviene nel principio del senso fisico (o della felicità).

Il principio della perfezione è quello a cui Kant fa miglior viso e vien da lui preferito esplicitamente al principio del senso morale, perchè fondato sulla ragione. Però Kant rifiuta anche la perfezione quale principio morale, perchè indeterminato e incerto, e perchè, come nell'interpretazione migliore della dottrina teologica, siam costretti a determinarlo col concetto morale, e quindi ad avvolgerci in un circolo. Ma più recisamente ancora Kant respinge poi e questo e tutti gli altri principii, perchè essi, riponendo il fondamento dell'operare morale in un oggetto del volere, e non nel volere stesso, debbono in ultimo fondarsi sopra la natura empirica del soggetto, sia pure del senso o della ragione, e sopra un impulso estraneo al volere che da questa natura stessa deriva; e quindi sono da riguardarsi come principii empirici ed eteronomici, principii che ci possono dare soltanto una legge sperimentale e imperativi ipotetici, non mai una legge apodittica e un imperativo categorico.

Così Kant si schiera arditamente contro tutto il suo tempo. Non mai lotta di pensiero più decisa, più assoluta venne sostenuta da un filosofo. Noi abbiam veduto, come tutto il tempo propendeva all'Eudemonismo nelle sue due forme dell'egoismo e del filantropismo. V'era una tendenza generale a dottrine molli

e compiacenti; gli stessi connazionali di Kant, se non accoglievano volontieri la dottrina francese del piacere o dell'interesse individuale, riducevano e piegavano la stessa dottrina di Wolf, che nella perfezione ammetteva un valore incondizionato, alla dottrina dell'interesse individuale e sociale, riguardando come fine del mondo il benessere e la felicitazione generale che si doveva progressivamente ottenere col progresso incessante dei lumi e col perfezionamento degli uomini.

Kant vede in questa tendenza universale la rovina della moralità: e tutti gli sforzi poderosi ed ostinati della sua mente hanno un'ultima mira: salvare la moralità, salvare il principio del dovere. La moralità è dovere, è dovere assoluto, apodittico, impreteribile; ora nessuno dei principii dominanti ci porge un tal dovere: neanche il principio di Wolf che i suoi connazionali avevano anco più ammollito, non l'appaga, benchè gli sia meno ripugnante degli altri; giacchè, secondo Kant, essendo anche il principio di Wolf eteronomico, non dà base al dovere. Così nè morale teologica, nè morale antropologica: egli vuole una morale della pura ragione. Il Santo è santo perchè è santo, avrebbe detto Kant, in un senso più profondo ancora di quel che intende Socrate nel celebre dialogo dell'Eutifrone, non perchè è comandato da Dio: il santo perfeziona perchè è santo, non è santo perchè ci perfeziona.

Ecco in brevi parole classificati e confutati da Kant tutti i sistemi morali del suo tempo. Nella *Critica della Ragion pratica* tornerà sull'argomento; ma qui noi troviamo tutti i punti principali delle sue confutazioni toccati con mirabile vigore e risolutezza.

Non resta dunque che a considerare l'autonomia del Volere come il vero fondamento morale. Per sif-

fatta autonomia ogni Volontà, essendo legislatrice di sè medesima e legislatrice universale, costituisce un fine per sè: e tutte queste Volontà legislatrici formano un **Regno dei fini**, a capo del quale noi concepiamo una Volontà necessariamente buona, non legata quindi dal dovere, perchè essa già lo compie inevitabilmente; mentre le altre volontà, benchè non subordinate ad una legge estranea a loro, e ciascuna sia anzi legge a sè stessa, e quindi fine assoluto, tuttavia possono subordinarsi ai fini relativi e usare sè come mezzi a questi. Tutte codeste Volontà sono soggette al dovere, e dall'adempimento di questo hanno *dignità* (*Würde*) ossia un valore senza prezzo, senza equivalente, un valore assoluto. Così Kant termina la seconda parte della sua *Fondazione* come l'aveva cominciata; la termina col concetto di una Volontà assolutamente buona, e avente quindi un valore supremo nel Regno dei fini, un valore assoluto.

Si vede come il Platonismo, rifiutato nella *Ragion pura*, venga splendidamente accolto nella *Ragion pratica*; si vede quanto siam vicini alle idee morali di Fichte.

Ma stabilito così il vero fondamento della moralità e dell'Imperativo categorico, resta a vedere se questo Imperativo esista veramente e sia possibile. Questo punto viene trattato nella terza parte della *Fondazione*.

§ 4. — La terza parte della *Fondazione*: Passaggio della Metafisica dei costumi alla Critica della Ragion pratica, ossia Dimostrazione della possibilità dell'Imperativo categorico.

1. La questione trattata in questa terza parte è analoga a quella, che nella *Ragion pura* riguarda la deduzione delle categorie, e somiglia pure alquanto ad

essa per la complicatezza e la laboriosità dell'esposizione. Kant recava una grandissima profondità di mente nello studio di una questione, non perdendo d'occhio nessuna parte di essa, e nello sciogliérla tenendo esatto conto de' suoi varii elementi e dei rapporti che intercedono tra questi. Ma quando esponeva le soluzioni delle questioni più complesse, egli, mentre ne rispettava scrupolosamente i termini, e non li alterava, come molti fanno, per rendersi più facile l'assunto, non sapeva ridurre le sue idee ad un ordine conveniente e aiutarne l'intelligenza con una terminologia costante. Di qui la facilità degli equivoci, lo sforzo che dobbiam fare per tener dietro al suo pensiero, lo studio che dobbiam mettere per comparare varii passi, anche staccati e distanti l'un dall'altro, per correggerne il senso letterale, e riprodurre così nella sua profonda connessione e insieme nelle sue intime, e non superficiali ed apparenti difficoltà, il pensiero di Kant.

Per esser più preciso e non trarre in inganno alcuno, dando per uno svolgimento puramente kantiano un mio proprio, io esporrò prima fedelmente intorno alla questione che ci occupa, l'ordine seguíto da Kant nella sua trattazione; e poscia cercherò di vincere le difficoltà che ne risultano, per mezzo di schiarimenti miei e di un'esplicazione che io credo più adatta, almeno per un lettore italiano, a far conoscere sull'argomento l'intimo pensiero di Kant.

Questa terza parte della *Fondazione* si divide in sei paragrafi.

Il primo ha per titolo: *Il concetto di libertà è la chiave per la spiegazione dell'autonomia del volere.*

Il secondo: *La libertà deve esser presupposta come proprietà del volere di tutti gli esseri ragionevoli.*

Il terzo: *Dell'interesse che si attacca alle idee della Moralità.*

Degli altri tre si parlerà in seguito, poichè la questione essenziale è trattata in quei primi, i quali mostrano già chiaramente coi titoli loro il processo tenuto da Kant nella sua esposizione.

In sul finire della seconda parte Kant riconosce esplicitamente che il principio, secondo il quale la massima di un volere buono deve poter valere come legge universale, in altre parole l'imperativo categorico, è un giudizio sintetico *a priori*, e che come tale se ne deve mostrare *a priori* la possibilità, senza di che la moralità sarebbe un vano fantasma. — Ora egli nel primo paragrafo della terza parte, prova, come, posta la libertà, ne deriva come conseguenza necessaria l'autonomia del Volere, e quindi la moralità stessa col suo principio. E infatti, dice Kant, il concetto di libertà consiste appunto nella facoltà di determinarsi da sè, cioè nell'esser legge a sè stessa. Ma un volere che è legge a sè, che non è determinato da nessun fine estraneo, segue necessariamente, in ogni sua determinazione, una massima la quale vale come legge generale. Ed ecco quindi tratto l'imperativo categorico. Tuttavia, dice Kant, il principio supremo morale: *Un volere assolutamente buono è un volere la cui massima è sempre il volere medesimo come una legge universale*, è pur sempre un principio sintetico, perchè nel concetto del volere buono non si trova analiticamente codesta proprietà della sua massima. — Ci vuole quindi un terzo concetto il quale giustifichi quella sintesi, nello stesso modo che a giustificare, o meglio, a mostrare la possibilità dei dizi sintetici *a priori* nella *Ra*-

mondo o la cognizione sperimentale, di cui quei giudizi sono la necessaria condizione. — Ora per fare questa dimostrazione Kant riconosce necessario di stabilire prima che la libertà, e quindi la moralità, non ispettano solamente a noi uomini, ma a tutti gli Esseri ragionevoli come tali; giacchè altrimenti la moralità non avrebbe un carattere apodittico od universale. — Ora Kant crede di poter affermare che tutti gli esseri ragionevoli, i quali hanno un volere e quindi coscienza di sè come causanti, sono esseri che non possono operare se non sotto l'idea della libertà (*nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln können*). — Infatti, egli dice, se non operassero con quest'idea, non ascriverebbero a sè, alla propria ragione, la determinazione dei loro giudizi, ma ad un qualche impulso (*einem Antriebe*), e allora non avrebbero più coscienza d'una loro causalità, e non sarebbero più neppure ragionevoli; poichè, secondo il pensiero di Kant, la ragione deve essere autonoma, ed essa non è più tale, non è più ragione, se i suoi giudizi sono dettati da una forza estranea. Con ciò Kant non intende di aver provato che gli esseri ragionevoli sono anche realmente liberi, ma solamente che essi, operando, si riguardano necessariamente come tali. Ora questo basta, secondo Kant, ad uno scopo pratico, in forza del principio che un essere, il quale non può operare se non sotto l'idea della libertà, è con ciò solo, per uno scopo pratico, libero realmente, e quindi sottoposto a tutte le leggi che colla libertà sono indissolubilmente congiunte, cioè a dire, alle leggi morali. Così, aggiunge Kant in una nota importante di questo secondo paragrafo, noi ci siamo dal *peso* (*Last*) di affermare e dimostrare la

esistenza reale della libertà, come si dovrebbe fare se a questa si desse un valore teoretico.

Nel terzo paragrafo Kant entra propriamente a risolvere la questione. Riconosciuto che nella libertà è contenuto analiticamente il concetto dell'autonomia e quindi l'imperativo categorico; riconosciuto che tutti gli esseri ragionevoli operano sotto l'idea della libertà, e quindi, che per uno scopo pratico, gli è come fossero liberi realmente, rimane a provare la necessità subiettiva, ossia insomma il *dovere*, che noi uomini abbiamo di sottometterci a quell'imperativo categorico. — Che gli esseri ragionevoli siano necessariamente, come operanti, liberi, ed essendo liberi si conformino all'autonomia del volere e quindi all'universalità della legge, s'intende di per sè, quando gli esseri ragionevoli siano unicamente ragionevoli, e non sottoposti naturalmente ad altri impulsi, come siamo noi per mezzo della sensibilità. — Si chiede dunque perchè noi dobbiamo reprimere questi impulsi e quindi conformarci ad una massima che abbia valore universale? — Sembra infatti, dice Kant, che noi fin qui ci siamo avvolti in un circolo: che ci siamo, cioè, riconosciuti, nell'ordine delle cause operanti, come liberi, per pensarci nell'ordine dei fini come sottoposti a leggi morali, e che ci pensiamo poi come sottoposti a leggi morali, perchè ci siamo riconosciuti come liberi: Libertà ed esser legge a sè stessi (*eigene Gesetzgebung*, dunque moralità) son due cose, prosegue Kant, che ne significano una sola, cioè l'autonomia del Volere, quindi non si può prender l'una per ispiegare l'altra. Dunque, vuol dir Kant, traendo la moralità dalla libertà non ci spieghiamo ancora il valore che per noi uomini ha l'imperativo categorico.

Per uscire dall'impaccio non v'è, dice Kant, che una via sola, vedere cioè se ci riguardiamo sotto due diversi aspetti, quando noi ci riteniamo *a priori* come liberi, e quando ci rappresentiamo secondo le nostre azioni considerate sensibilmente. E la conclusione di questa ricerca noi già la conosciamo dalla *Ragion pura*, ed è la distinzione tra le cose in sè e i fenomeni, tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile; anzi, siccome Kant nella Ragion pratica crede di dover sempre tener d'occhio anche le credenze comuni degli uomini, osserva che questi pure fanno più o meno chiaramente, quella distinzione, e cadono in errore soltanto coll'immaginarsi poi un mondo intelligibile somigliante al sensibile. Però noi abbiamo realmente una facoltà, per la quale noi ci distinguiamo da tutti gli altri oggetti sensibili, e anche da noi stessi in quanto siamo affetti da questi: tale facoltà è la ragione. Secondo l'idea di Kant la ragione si mostra nel mondo sensibile, ma appartiene al mondo intelligibile; e a questo mondo apparteniamo pur noi in quanto siamo ragionevoli, mentre per il senso apparteniamo al mondo sensibile. — Ora se, come appartenenti al mondo sensibile, siamo soggetti alle leggi naturali e quindi all'Eteronomia, come enti ragionevoli noi siamo liberi, quindi autonomi e operanti secondo il principio di moralità, il quale sta a fondamento di tutte le azioni degli esseri ragionevoli, come la legge di natura a tutti i fenomeni.

Con ciò, dice Kant concludendo il terzo paragrafo, è tolto il circolo tra la libertà e la legge morale; *imperocchè, quando noi ci pensiamo come liberi, ci consideriamo come membri di un mondo intelligibile, e quindi ammettiamo l'autonomia del volere colla moralità che n'è conseguenza; quando invece ci pensiamo come sog-*

getti al dovere, ci consideriamo come appartenenti ad un tempo al mondo sensibile e all'intellettuale.

Nel quarto paragrafo si traggono le conseguenze dei principii posti precedentemente; e le conseguenze sono, che l' uomo può esser soggetto ad un dovere, ad una legge morale, in quanto appartiene ad un tempo al mondo intelligibile e al mondo sensibile. Se appartenesse solamente al primo, sarebbe sempre buono naturalmente, e non avrebbe quindi bisogno di un dovere; se appartenesse soltanto al secondo, non vi sarebbe per lui legge morale. E perchè dovrem noi sottometterci a questa legge morale? — Kant in questo paragrafo ne dà una certa spiegazione, la quale però non deve esser presa per tale veramente, come vedremo nell'esposizione del paragrafo seguente. Egli ci dice dunque qui, che il mondo intelligibile è fondamento del mondo sensibile, e quindi il volere autonomico, che appartiene intieramente a quello, deve esser norma anche per questo. Come i concetti *a priori* dell'intelletto, congiungendosi con intuizioni sensibili, rendono possibili giudizi sintetici *a priori*, così l' idea del volere puro, congiungendosi con quello del volere determinabile dal senso, dà luogo al principio sintetico del dovere.

Però con questo abbiam noi spiegato il dovere stesso? Noi abbiamo mostrata la sua possibilità, le condizioni necessarie per la sua esistenza; non abbiam trovato e detta la ragione della sua forza. Ma il trovar questa ragione ci è impossibile. Per ispiegare la forza del dovere sarebbe necessario trovare un interesse ad esso superiore e dal quale esso sarebbe per noi determinato. Ma con ciò se n'andrebbe la sua assolutezza e la sua apoditticità, come ci dimostra

Kant nel quinto paragrafo; in cui, seguendo le idee già esposte nella *Ragion pura* e che noi abbiam riassunto al principio del nostro capo, ci fa conoscere come, secondo lui, non vi sia nessuna contraddizione tra la legge della causalità naturale e la libertà quale facoltà appartenente al mondo intelligibile, e quale condizione necessaria della Ragion pratica: ma come ad un tempo non ci sia dato spiegarci nè la possibilità della libertà e della ragion pratica, nè quella della forza obbligativa del dovere. Riconoscendoci come enti ragionevoli dobbiam riconoscerci come liberi, o meglio, come *operanti sotto l'idea della libertà*, e determinantici quindi autonomicamente secondo una massima universale; d'altra parte riconoscendoci come obbligati dobbiamo riconoscere in noi la facoltà di determinarci liberamente, cioè la libertà di fare o non fare qualunque atto possa concernere la moralità. Noi dobbiamo, sia intorno alla libertà puramente razionale, sia intorno a questa *contingenza* dei fatti umani in rapporto alla legge morale, ammettere solamente quello che è necessario per uno scopo pratico, e nulla per uno scopo teoretico; giacchè della libertà non possiamo vedere o dimostrare l'esistenza, non essendoci essa data da nessuna esperienza, diretta o indiretta; anzi, noi non possiamo di quella facoltà aver neppure un vero concetto, e quindi una spiegazione qualsiasi; ma noi la dobbiamo riconoscere *come un presupposto necessario della ragione in un Essere, che crede aver coscienza di potersi determinare indipendentemente dagli istinti naturali secondo leggi della ragione* (p. 94); insomma crede di possedere un volere che si determina di per sè, un volere autonomico.

Però se le determinazioni della libertà autonomica e l'imperativo categorico che con questa si accompagna, non possono essere spiegati da alcun interesse superiore, lo stesso imperativo crea e suscita nel nostro spirito questo interesse producendo in noi il *sentimento morale*. Kant dunque non nega l'esistenza di questo, ma non vuole che ne sia derivata la legge morale, come quella che, secondo lui, non è effetto ma causa del sentimento stesso. Questo sentimento consiste nella compiacenza che noi proviamo adempiendo il nostro dovere, ed è unicamente determinato in noi da un'azione particolare della ragione sulla nostra sensibilità; e sebbene esso non si debba riguardare come il determinativo dei nostri atti morali, è però necessario in esseri come noi, i quali non abbiamo soltanto ragione ma anche sensibilità, e quindi possiamo venir eccitati dall'aspettazione di una tale compiacenza agli atti morali.

Ma nello stesso modo che sono un mistero per l'uomo la libertà e la necessità morale dell'Imperativo categorico, così ci è affatto inesplicabile come la Ragione produca in noi il sentimento morale, e determini la nostra sensibilità, suscitando un interesse per un'idea, per una legge meramente formale, da essa medesima in modo assoluto e autonomicamente prescritta. Gli è certo però, dice Kant concludendo su questo punto, che la legge morale non ha valore per noi, perchè c'interessa, ma c'interessa, perchè ha valore per noi, in quanto siamo uomini.

Malgrado la severità della sua morale, Kant dà pure una grande importanza a questo sentimento prodotto in noi dalla Ragione, e termina il presente paragrafo dichiarando che, se l'idea del mondo intel-

ligibile e lo stupendo ideale di un regno universale dei fini assoluti, al quale noi tutti come esseri razionali apparteniamo, non possono esser oggetto di un vero sapere, valgono però a nutrire in noi una fede ragionevole e *a suscitare un vivo interesse per le leggi morali.*

Giunti a questo concetto del mondo intelligibile e del Regno dei fini, o, il che è lo stesso, a quello della Libertà autonomica e della Legge imperativa formale, noi siamo giunti all'ultimo confine della Ragion pratica. Tanto nell'uso teorico quanto nell'uso pratico la ragione si studia di rendere le sue cognizioni necessarie, ma non le può rendere tali, senza trovare un fondamento, una condizione da cui esse dipendano; ma questa condizione è pure una cognizione, che alla sua volta deve avere una condizione superiore per essere una vera cognizione, deve cioè pur essa venire spiegata e quindi resa necessaria. Per questa tendenza la nostra ragione è spinta a cercare una cognizione assolutamente necessaria; ma essa, pur giungendo a pensare questo *Necessario assoluto*, non riesce in alcun modo a spiegarselo. E così tanto la Ragione pura, quanto la Ragione pratica, terminano nell'*Inconcepibile*, nell'*Inesplicabile;* però la Ragion pratica, se non può spiegare e concepire il suo Principio, può spiegarne e concepirne la inesplicabilità. — Per la natura stessa della moralità, se quel Principio avesse un altro fondamento, un interesse estraneo a lui stesso, da cui egli traesse il suo valore, quel Principio *non sarebbe più principio morale, cioè principio supremo* (*Kein Moralisches d. i. oberstes Gesetz der Freiheit*).

2. Esposto così, passo per passo, lo sviluppo che Kant

dà a questa terza parte importantissima della sua *Fondazione*, riesce necessario mostrarvi il nesso delle idee, che non vi appare molto chiaro. — Ecco qual era, a mio avviso, sulla questione discorsa nel nostro paragrafo il vero pensiero di Kant.

Kant si era proposto di giungere a una stessa meta partendo da due punti differenti, cioè: 1° dalla coscienza comune degli uomini intorno al dovere; 2° dall'analisi filosofica dell' idea pura, astratta, della Ragione e della libertà. — La prima via è tracciata nella prima parte della *Fondazione*, la seconda nella seguente. — Queste due parti sono amendue, dice Kant con una giusta coscienza del suo procedimento, *analitiche:* in esse cioè non si afferma nulla nè intorno alla realtà, nè intorno al valore della moralità; questa viene esaminata soltanto in modo ipotetico: dato che essa vi sia ed abbia qualche valore, essa deve, secondo la coscienza volgare, attuare queste condizioni, e, secondo l'analisi filosofica dell' idea della Ragione e della libertà, queste altre o identiche condizioni. Amendue le parti giungono a questa conclusione, che l' operare morale sta nell' operare secondo una legge meramente formale, secondo una massima che può servire di legge universale. Ma la meta, benchè apparentemente la stessa, è assai diversa per l'una e per l'altra via, come è diversa la partenza. La prima via, quella cioè della coscienza volgare, parte dall'uomo riguardato nella sua vita concreta e complessa, dall' uomo come ci appare, dall' uomo fenomeno, ma riguardato in tutti i suoi caratteri, cioè sia nei caratteri puramente sensibili sia in quelli che sono segni o parti a un tempo di un mondo intelligibile. La seconda via al contrario muove dal concetto di un

Volere astratto, della Ragione riguardata in sè, e quale può trovarsi in qualunque altro essere che non sia l'uomo, e non abbia quindi neanche le sue determinazioni sensibili. Il primo processo riconosce nell' uomo l'idea di un Volere assolutamente buono, e trova in ultimo che questo volere assolutamente buono sta nel non seguire gli impulsi soggettivi, e nell' uniformarsi ad una legge, come tale e perchè tale, senza altri fini. — Nel riconoscer questo volere buono la coscienza comune ammette necessariamente la contingenza di esso, e quindi la libertà, che ha l' uomo di attuare o no questo *volere buono*, cioè insomma, di seguire o no la legge morale: si ammette dunque il libero arbitrio. Il secondo processo invece conclude ad una libertà la quale opera sempre secondo ragione, la quale non si determina mai secondo gli istinti o gli impulsi subiettivi, perchè nel concetto della ragione tali impulsi non si possono trovare: la ragione come tale, riguardata come pratica ossia operante, non può che determinarsi da sè, esser legge a sè stessa, cioè quindi seguire una legge formale e universale: ma nell'esser legge a sè e nel determinarsi da sè sta l'autonomia, ossia la libertà in senso assoluto. — Ragione pratica, libertà, autonomia, attività conforme ad una legge universale (e quindi morale), sono dunque tutti concetti che si equivalgono secondo questa deduzione. L' uomo in quanto è ragionevole opera liberamente, e in quanto opera liberamente opera pure moralmente.

Eccoci dunque in quel circolo cui accenna in due luoghi del suo scritto Kant: noi partiamo dalla coscienza della legge morale, del dovere, della Volontà buona, per giungere all'affermazione della libertà: poi

esaminando il concetto della Ragione, della libertà, vi troviamo la legge morale. — Kant sostiene giustamente che nelle due vie noi ci riguardiamo sotto due aspetti diversi: nella prima come appartenenti ad un mondo sensibile e intelligibile insieme, nella seconda come esseri puramente razionali, sciolti dalle determinazioni del senso. La via primitiva è quella che ha per principio il dovere, e pone in questo il vero fondamento della deduzione; ed infatti il dovere ci apparirà poi, in fine di tutta la discussione, come indimostrabile ed inesplicabile: ammesso questo e la sua necessità assoluta, noi dobbiam pur ammettere il libero arbitrio come sua condizione; ma d'altra parte, noi, seguendo l' altra via, partiamo dal concetto di ente ragionevole, e quindi di un ente che è libero in quanto si determina da sè, e giungiamo, per naturale conseguenza, al concetto di un operare necessariamente morale; giacchè un essere ragionevole che si determina da sè, è indipendente dagli impulsi del senso, e si conforma ad una legge generale. Ma si vede subito come il concetto di libertà, ammesso in questa seconda deduzione, non è il medesimo della prima, non è più il concetto del libero arbitrio, di una facoltà di seguire o no la legge morale, è il concetto di una vera Ragione autonomica, che opera sempre conformemente alla legge, perchè in fondo è la legge stessa.

Ora come si conciliano insieme questi due diversi concetti della libertà, che necessariamente risultano dal procedimento di Kant? Se la libertà sta nel determinarsi da sè, la libertà non potrà mai esser cattiva, perchè ciò che la può rendere immorale sono gli impulsi subiettivi, estranei alla Ragion pratica e

quindi alla libertà. — Con questa dottrina le azioni libere sarebbero solamente le azioni conformi a ragione, le azioni buone; mentre le azioni cattive, essendo eteronomiche, cioè determinate da impulsi sensibili, sarebbero necessarie. — Questa gravissima difficoltà fu sentita dai seguaci di Kant, già del suo vivente. — Il Reinhold c' informa nelle sue *Lettere sulla Filosofia kantiana* stampate nel 1790-92, che molti Kantiani insegnavano addirittura che la libertà sta soltanto nell' autonomia della Ragione, e che le determinazioni, prese dal volere per impulsi subiettivi, non appartenendo alla ragione, non sono effetti di una facoltà libera; anzi il Reinhold ci riferisce ancora, che un Kantiano, traendo la conseguenza naturale da queste premesse, concludeva rigorosamente, come noi abbiam fatto, che soltanto le azioni buone sono libere, mentre le cattive sono determinate secondo la causalità naturale.

È facile il vedere come il sistema di Kant, interpretato in questo modo, conduca diritto alla distruzione della moralità, andando quindi contro a' suoi più profondi intendimenti. Da questa considerazione il Reinhold fu condotto ad un'interpretazione affatto differente, la quale, se non è intieramente conforme alle premesse di Kant, e specialmente alle sue dottrine della *Ragion pura*, è però conforme alla meta che Kant col suo sistema morale voleva toccare.

Secondo il Reinhold dunque convien distinguere la libertà naturale, ossia la libertà nel suo vero e più largo significato, dalla Ragion pratica, ossia dalla libertà pura sciolta dai legami del senso. — La prima consiste nella facoltà che noi abbiamo di determinarci in modo conforme all' impulso disinteressato o

contro di esso, vale a dire pro o contro la legge morale: senza questo duplice impulso il Reinhold non capisce una vera libertà; giacchè, quando noi fossimo mossi solamente dall'impulso disinteressato, ossia dalla ragione, di cui questo è un proprio effetto, noi non saremmo liberi, ma ci conformeremmo sempre alla ragione, e le nostre azioni non potrebbero non essere sempre buone; quando invece fossimo mossi solamente dall'impulso interessato, anche allora le nostre azioni sarebbero pienamente determinate, e cioè sempre egoistiche. Perchè dunque il nostro volere sia libero, è necessario ammettere che il volere sia soggetto all'azione di ambedue gli impulsi, cioè alle due leggi (morale ed eudemonistica), e nel medesimo tempo indipendente da amendue. — L'autonomia della Ragion pratica fa certamente parte della libertà, o meglio è condizione della libertà, giacchè l'uomo non potrebbe esser libero di fronte all'istinto egoistico, se non avesse facoltà di determinarsi razionalmente, cioè di determinarsi di per sè, per una legge propria meramente formale. La libertà secondo Reinhold è dunque essenzialmente bilaterale, e tale egli crede fosse il pensiero genuino di Kant; ma questi non si chiarì nè qui nè nella *Ragion pratica;* perchè, sebbene il Reinhold esponesse con molta chiarezza l'interpretazione da lui data alla dottrina di Kant, tuttavia non mi consta che questi l'abbia risolutamente accolta o rifiutata; del che per vero non dobbiamo meravigliarci. Sebbene Kant, ancora tra il 1785 e il 1790, pubblicasse opere gravissime, come la *Fondazione*, la *Ragion pratica* e la *Critica del giudizio*, tuttavia egli stesso scrive che la sua salute e la forza della sua mente avevano in quel tempo cominciato a declinare: in una lettera al

medesimo Reinhold del 1789 scrive che, essendo egli ormai nel 66° anno, le ricerche sottili gli divenivano sempre più difficili, e che del resto in tale età *si avrebbe il diritto di riposare da esse.* Queste ed altre simili dichiarazioni ci mostrano, come le opere che Kant scriveva in quel tempo erano piuttosto il frutto di meditazioni anteriori, che di studi nuovi; infatti ciò che allora, e in séguito, egli trovava più difficile, era l'addentrarsi nel pensiero degli altri e il seguirne i ragionamenti, com' egli scrive in una lettera allo stesso Reinhold del 1794. Nel che io credo aver la conferma di quanto ebbi già per l'addietro ad asserire, cioè che Kant, quando scriveva la *Ragion pura*, aveva già fermati in mente i principii fondamentali della *Ragione pratica*, e che quando si pose a scriver questa, e tanto più dopo, con grande fatica egli poteva risolvere nuove difficoltà o colmare le lacune, che i suoi scolari od i suoi avversari gli avessero additato. Egli era negli ultimi anni della sua vita venuto però nella più tranquilla persuasione che lo svolgimento, dato alla dottrina critica da lui e dagli altri, ne veniva sempre più confermando la verità, e tra i risultati, che più lo rendevano pago e sicuro della sua dottrina, vi era quello appunto di aver dato, com'egli credeva, con essa i fondamenti certi ed irremovibili di una morale pienamente disinteressata e assolutamente imperativa.

Ma non ostante questa fiducia, le difficoltà della dottrina morale di Kant, e specialmente quelle che riguardano la questione della libertà, non si potevano togliere senza una modificazione del sistema. Infatti il maggiore impedimento ad appianare le difficoltà, come vedremo anche nella *Ragion pratica*, sta nella

distinzione del mondo intelligibile e del mondo sensibile. Tolta la separazione recisa fatta da Kant, l'interpretazione del Reinhold diventa accettabile, benchè abbia poi difficoltà proprie che ora non importa di esaminare. Ma come si concilia con quella distinzione la libertà bilaterale? Non v'è dubbio che Kant tanto nella *Ragion pura*, quanto nella prima parte della *Fondazione*, intenda in principio di stabilire questa libertà, cioè la libertà nel senso voluto dal Reinhold; ma egli poi riconosce pure che la libertà appartiene intieramente al mondo intelligibile, e ciò ripete sovente in ambo gli scritti, come logicamente doveva pur fare. Ed in vero, posto che i fenomeni siano nella natura governati tutti dalla causalità naturale, se v'è una forza che operando non si conforma a questa causalità, essa dovrà appartenere, non alla natura nostra, ma ad un altro mondo. Ma appunto questo principio, che sta nelle viscere stesse del sistema, è quello che rende vani tutti gli sforzi fatti da Kant per uscire dalle difficoltà. — Facendo un breve esame delle vie diverse da lui tentate, o almeno accennate, per giungere ad una soluzione soddisfacente delle questioni che concernono la natura e l'esistenza della libertà, vedremo come Kant si aggiri in un labirinto inestricabile.

3. La dottrina più costantemente seguíta da Kant intorno ai rapporti tra la libertà e la causalità naturale consiste nell'ammettere che le azioni, buone o cattive, come fenomeni, sono tutte governate dalla causalità naturale, ma in quanto dipendono e debbono dipendere da una causa intelligibile, sono tutte libere. — Questa dottrina è apertamente sostenuta da Kant nella *Ragion pura* là dove dice (p. 433)

che la ragione è la condizione permanente di tutte le azioni aventi un carattere morale, cioè di tutte le azioni arbitrarie, siano buone, siano cattive (*die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkhürlichen Handlungen*); benchè, riguardate fenomenicamente, tutte siano predeterminate nel carattere empirico, e fra loro e colle altre condizioni esterne connesse secondo la causalità naturale. E recando l'esempio di chi dice una bugia, Kant fa osservare che, sebbene noi cerchiamo di spiegarcela col suo naturale, co' suoi precedenti, colla sua educazione, ecc., tuttavia noi gliene facciamo una colpa, come se avesse mentito indipendentemente da tutte le circostanze, commettendo quell' azione affatto *ex novo*, e potendo quindi agire in un modo del tutto differente. La causa di questa imputazione sta in ciò, che noi, riguardando l'azione sotto l'aspetto morale, la riferiamo direttamente, non già al carattere empirico, ma al carattere intelligibile, il quale non è per nulla soggetto alle determinazioni sensibili, e comincia da sè, in modo assoluto, una serie di fenomeni, senzachè questi fenomeni comincino in esso medesimo; laonde tutti i precedenti e le condizioni estrinseche, per l'atto moralmente considerato, e quindi per il giudizio intorno ad esso, sono come se non esistessero (*Kr. d. r. Vern.*, p. 435).

Stando a questa spiegazione è facile vedere come il libro della *Ragion pura* riguardi la Ragion pura operante, ossia la Ragione pratica, come affatto libera, priva di ogni determinazione necessaria, tanto nel fare il bene, quanto nel fare il male, come ugualmente libere le azioni buone e le cattive, nel modo voluto dal Reinhold.

Nella *Fondazione* questa dottrina non è apertamente contraddetta. Tuttavia si debbono riconoscere, nell'esposizione e nelle spiegazioni di Kant, gravi differenze. Anzitutto nella *Fondazione* non si fa più parola della dottrina così notevole intorno al carattere empirico e al carattere intelligibile: si riconoscono pure, se non apertamente, certo implicitamente sempre, come libere anche le azioni cattive; infatti, parlando degli imperativi, Kant dice che un dovere, e quindi un imperativo categorico, include sempre una necessità obiettiva, ma non una necessità subiettiva; le azioni cioè comandate da una Legge morale imperativa, sono sempre azioni subiettivamente *accidentali* (*subjectiv zufällig*): ora essendo accidentali non possono dipendere, siano buone o cattive, dalla causalità naturale, ma debbono dipendere da una causa intelligibile, dalla libertà. — E infatti Kant osserva che un volere assolutamente buono, ossia un volere determinato unicamente dalla ragione, opererebbe bensì conformemente alla legge morale, ma non sarebbe soggetto ad un dovere, ad un imperativo morale, perchè le sue azioni sarebbero determinate anche subiettivamente, cioè sarebbero sempre necessariamente conformi alla moralità. — Gli Imperativi morali sono dunque, dice Kant qui (p. 38), formole che esprimono *il rapporto delle leggi obiettive del Volere in genere colla imperfezione del Volere di questo o quell'Essere ragionevole*, (*das Verhältniss objectiver Gesetzen des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens*).

Lasciando in disparte se queste dichiarazioni corrispondano a quelle della *Ragion pura*, accettiamole,

almeno provvisoriamente, come significanti la medesima dottrina, che cioè le azioni cattive siano libere quanto le buone. — Ora io dico che, data questa soluzione, sorge un dilemma molto grave per la dottrina di Kant, che è il seguente: Posto che le azioni morali siano tutte libere, voi, o dovete riconoscere che esse sono tutte buone, perchè tutte determinate da una Causa intelligibile, dalla Ragione che in sè non è mai determinata dal senso, nè mai soggetta alla Causalità naturale; e allora non v'è più moralità, come assai giustamente nota il Reinhold; oppure dovete ammettere che codesta vostra Causa intelligibile, la facoltà morale insomma, opera direttamente nel mondo sensibile, può esser mossa, sino ad un certo punto, dagli impulsi, senza esser mai determinata pienamente da essi, senza cessare di essere libera e quindi responsabile. È la soluzione alla quale ricorre il Reinhold, il quale dichiara senz'altro che il Volere libero non è mai assolutamente puro, ma sempre in parte empirico, poichè la libertà del volere consiste, secondo il Reinhold, *nella facoltà della persona a determinarsi per la soddisfazione o per la non soddisfazione di un desiderio, o conformemente alla legge pratica* (*morale*) *o contro di essa.* La libertà non istà dunque, dice il Reinhold, nè nella sola indipendenza del volere dall'istinto, nè nella sola indipendenza della Ragione pratica da tutto ciò che ad essa è estraneo, nè soltanto in queste due indipendenze insieme, ma anche *nell'indipendenza della persona dall'azione necessitante della stessa Ragion pratica* (*in der Unabhängigkeit der Person von der Nöthigung durch die praktische Vernunft selbst*, p. 272; v. tutta l'importante lett. 8ª del 2° vol., 1792).

Ma intesa in questo modo la prima soluzione, non si può più riguardare la libertà come una facoltà che appartiene al mondo intelligibile: essa non è più il fondamento noumenico di tutti i fatti morali, inaccessibile alle determinazioni del senso: essa si mostrerebbe inaccessibile a queste nelle azioni buone, nelle azioni conformi a ragione; ma inquanto cede al senso, essa sarebbe in qualche modo determinata da questo, e in ciò starebbe la colpa sua. In questo modo la libertà sarebbe una facoltà meramente intelligibile inquanto si determina secondo ragione, sarebbe una facoltà naturale inquanto si lascia determinare dal senso. Ma allora la libertà, lungi dall'essere il fondamento comune di tutte le azioni morali fenomenicamente considerate, esistente fuori del tempo e dello spazio, sarebbe una forza in lotta con altre forze, e appunto con quelle che appaiono nel tempo e nello spazio; e d'altra parte i fatti buoni, i fatti razionali, non ci dovrebbero apparire come determinati dal senso, ma bensì direttamente dalla ragione contro il senso, giacchè in caso diverso ne verrebbe questa stranezza, che tutti i fatti moralmente buoni, fenomenicamente ci apparirebbero come determinati dal senso e quindi come cattivi; nello stesso modo che in una delle soluzioni già prima accennate anche i fatti cattivi, riguardati rispetto alla loro causa intelligibile, si sarebbero dovuti tenere per buoni.

Tuttavia vediamo se non ci riesce in qualche modo, senza attenerci alle spiegazioni letterali nè del Kant nè del Reinhold, di mettere d'accordo la soluzione di questo colla dottrina di quello; il che, se ci riuscisse, sarebbe guadagno non piccolo, poichè la soluzione del Reinhold è certamente la più conforme agli intenti

che Kant si proponeva nella sua filosofia morale, e la sola difficoltà sta nella opposizione coi principii stabiliti nella *Ragion pura*. — Ma noi vedremo come lo sforzo da noi fatto ci condurrà ad una nuova soluzione, ad un concetto affatto diverso della libertà da quello con tanta nettezza, precisione, stabilito dal Reinhold, e da lui voluto introdurre nel Kantismo.

4. Potrebbe dunque, a mio avviso, uno che voglia interpretare Kant secondo il pensiero di Reinhold ragionare in questa guisa:

Nell'uomo vi sono due impulsi naturali, uno interessato e l'altro disinteressato. L'impulso interessato ci viene dal senso, il disinteressato dalla ragione. Se l'uomo avesse uno solo di questi impulsi, allora opererebbe sempre o secondo la ragione o secondo il senso, e non sarebbe libero; ma essendo mosso dall'uno e dall'altro nello stesso tempo, come il fatto ce lo prova, è possibile la libertà. — Resta a vedere se questa esista realmente, e che esista è provato dal dovere, dalla legge morale, la quale è assoluta e imprescrittibile ed ha per sua condizione necessaria la libertà. Avremmo dunque in tal modo provata l'esistenza della libertà regressivamente, cioè come una condizione indispensabile all'osservanza di un precetto assoluto; ma però dopo averne provata la possibilità, fondandoci sulla duplicità degli impulsi, ossia dei principii di azione esistenti nell'uomo. Ma ciò dato, si domanda se possa ancora stare in piedi la dottrina fondamentale kantiana, accettata dal Reinhold, della distinzione tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile. Si potrebbe forse tentare di vincere o di sfuggire alla difficoltà in questo modo: l'uomo è, come tutti gli esseri della natura, fenomeno e noumeno;

ma nel suo fenomeno si riscontra una facoltà, la quale, pur operando nel mondo sensibile e in questo appunto facendosi conoscere, ha in sè certe proprietà che ce la fanno ritenere come appartenente ad un mondo superiore, cioè al mondo intelligibile. — Tale facoltà è la ragione: la ragione ci propone il dovere, la legge morale; anzi inquanto appartiene al mondo intelligibile è essa medesima legge morale a sè; perchè in quella condizione la ragione, essendo indipendente da ogni impulso estrinseco, si determina come volere puro ed autonomico, come volere razionale libero nel senso indicato dalla *Fondazione.* — Ma la ragione non appartiene solamente al mondo intelligibile, essa si mostra ed opera in un mondo fenomenico insieme ad un'altra facoltà, al senso. La ragione si fa presso questo mondo fenomenico l'ambasciatrice del mondo intelligibile, e quindi la banditrice della legge morale. Ma il senso può resistere a questa legge; e così alla necessità obiettiva della legge non corrisponde più la necessità fisica dell'azione, potendo questa contraddire a quella. Da ciò il dovere, che presuppone la necessità obiettiva della legge e l'accidentalità dell'azione. — Ma se l'uomo ha dovere, noi dobbiamo supporre che la ragione, non solamente possa determinarsi da sè nel mondo intelligibile, ma anche nel mondo sensibile, cioè quindi abbia la facoltà di resistere o di piegarsi agli impulsi del senso: questa facoltà va distinta dalla libertà autonomica, benchè sia strettamente connessa con questa, anzi da questa derivi: o meglio questa facoltà non è che una libertà imperfetta, come dice Kant nella Fondazione (p. 38); ma tale imperfezione non consiste mica in ciò che

talora la Ragione si determini necessariamente da sè, autonomicamente; tal'altra invece sia soggetta al senso in modo pur necessario; ma in ciò, che essa può sempre determinarsi da sè, ed anche non determinarsi in tal modo, sommettendosi invece all'istinto. Però, anche intesa per questo verso e considerata in sè, la libertà è sempre una facoltà meramente intelligibile, la cui esistenza non può esser affermata mai se non per uno scopo pratico. — Le determinazioni, siano razionali, siano irrazionali, della volontà ci appaiono sempre nel mondo fenomenico come soggette alla causalità naturale: nel mondo noumenico la ragione è il fondamento comune (*die beharrliche Bedingung*, come dice la *Ragion pura*) delle une e delle altre; ma delle determinazioni razionali sarebbe fondamento positivo, causa propria, delle irrazionali causa negativa, inquanto non le avesse impedite resistendo agli impulsi che le eccitavano; e quindi essa sarebbe pur sempre la causa imputabile della loro immoralità.

Ma è facile vedere come la difficoltà non sia vinta. Questa soluzione, riconoscendo una differenza morale tra i varii atti attribuiti alla ragione e al carattere intelligibile, presuppone necessariamente una lotta tra il senso e la ragione, presuppone quindi che se la ragione da sè si determina sempre pel bene, cioè per la legge, secondo il carattere essenziale della libertà autonomica, essa non può determinarsi pel male, sia pure negativamente, se anche nel mondo intelligibile non è soggetta all'azione d'una forza estrinseca. Quest'azione non deriverà dal senso stesso, perchè, secondo la dottrina di Kant, questa facoltà non potrebbe appartenere al mondo intelligibile, al mondo noumenico; ma deriverà da una facoltà noumenica,

cioè da un oggetto che nel mondo intelligibile deve corrispondere ed esser fondamento al senso. In tal modo la ragione non è più *la condizione permanente di tutti gli atti arbitrari*, come Kant dice nella *Ragion pura* (p. 433); essa non è che una delle condizioni; o meglio la vera condizione dell'arbitrarietà delle nostre azioni morali sta nella collisione di due forze opposte fra loro, collisione per la quale sorge la possibilità di un libero arbitrio nell'uomo intelligibile. Questo libero arbitrio non opera perciò nè indipendentemente dalla ragione nè indipendentemente dal senso o da ciò che nel mondo intelligibile a questo corrisponde: esso però non ha una compiuta dipendenza nè da quella nè da questo, e conformemente al grado di questa indipendenza, sì dall'una come dall'altra forza, si dovrebbe determinare l'imputabilità di ciaschedun uomo. Nella *Ragion pura* troviamo a pag. 432 una noterella, nella quale Kant accetta implicitamente, e senzachè vi sia possibile alcun equivoco o alcuna scappatoia, questa interpretazione. In quella nota infatti Kant dice: « la vera moralità delle azioni « (ossia il loro grado di merito o di colpa), anche no- « stre, ci è del tutto celata. Le nostre imputazioni « possono riferirsi soltanto al carattere empirico. Ma « quanto in questo sia un puro effetto (*reine Wirkung*) « della libertà e quanto invece sia da ascriversi alla « sola Natura (*der blossen Natur*), all'incolpevole di- « fetto del temperamento o alla sua felice disposizione, « niuno può penetrarlo, e quindi niuno giudicare « con perfetta giustizia. » — Dunque questa natura, che entra pure a determinare i nostri atti e ad accrescere o a scemare la nostra responsabilità, non è mera parvenza della ragione e della libertà autonomica,

cioè della facoltà intelligibile, della libertà; ma è una forza, o nel mondo intelligibile è rappresentata da una forza in contrasto colla libertà autonomica, intesa nel senso più frequente della *Fondazione*. Dunque la dottrina di Kant deve mettere a fondamento della sua filosofia pratica, invece del solo concetto della libertà, tre concetti diversi, e tre oggetti intelligibili corrispondenti:

1° La ragione che si determina per sè, ossia la libertà autonomica che è costantemente conforme alla legge morale;

2° Una forza o un oggetto qualsiasi, corrispondente al senso, e contrario alla Ragione, il quale ci trae ad azioni contrarie alla legge;

3° Una facoltà speciale, distinta da ambedue gli oggetti precedenti, e che consiste nella facoltà di determinarsi da sè o per l'uno o per l'altro di quei due oggetti fra loro opposti.

Nella *Ragion pura* Kant intende per libertà, e anche per Ragione pratica, il terzo oggetto, il che facendo egli ammette pure necessariamente, insieme alla libertà così intesa, anche gli altri due oggetti. La *Fondazione* invece intende generalmente per libertà il primo oggetto, mentre il secondo è messo affatto in disparte, e il terzo viene riguardato come una mera imperfezione del primo; cioè, mentre la libertà in sè viene riguardata come un volere essenzialmente razionale autonomico, la libertà umana viene riguardata come un volere autonomico soggetto anche a determinarsi eteronomicamente. Ma è facile vedere come tale *imperfezione* nella libertà umana non sarebbe possibile senza un'azione del senso o di ciò che ad esso corrisponde, cioè senz'ammettere il se-

condo degli indicati oggetti; e d'altra parte non è possibile la moralità stessa, se quella facoltà di determinarsi pro e contro la ragione viene riguardata come una mera imperfezione di questa, cioè come una facoltà negativa, e non come una facoltà positiva reale qual'è il terzo oggetto.

Ma se, così interpretando e riducendo la dottrina di Kant e di Reinhold, si evita la confusione dei due mondi, cioè del mondo intelligibile e del mondo sensibile, si cade tuttavia in quello sconcio che Kant voleva ad ogni costo sfuggire, e che viene da lui a tutti gli altri filosofi e al volgo rimproverato, voglio dire nello sconcio di pensare e di raffigurare il mondo intelligibile colle stesse proprietà essenziali del sensibile; poichè anche in esso veniamo in ultimo ad avere lotte, vicende, forze in contrasto, mutazioni, e quindi la forma del tempo, il molteplice e tutte le categorie dell'intelletto.

Volendo superare anche questa difficoltà, con pericolo però di cadere in altre maggiori, non rimane che un passo a fare, non rimane cioè che accettare la dottrina dello Schopenhauer, il quale crede di aver con essa dato e un giusto scioglimento alla questione che concerne la libertà e l'imputabilità umana, e la più vera interpretazione del pensiero di Kant.

Schopenhauer mira principalmente colla sua dottrina a salvare la distinzione tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, e come questo viene ottenuto da Kant, secondo lo Schopenhauer, con un'altra felicissima teoria, cioè con quella del *carattere intelligibile*, così lo Schopenhauer dichiara che la dottrina della subiettività del tempo e dello spazio, e della conseguente distinzione tra il mondo reale e il feno-

menico, e la dottrina intorno al carattere intelligibile sono *i due diamanti della corona di Kant.* — Naturale quindi lo sforzo di Schopenhauer di mantenere integro e l'uno e l'altro. Secondo lui le azioni di ogni uomo sono determinate e si succedono conforme alla legge generale di causalità; ma in queste azioni si manifesta un carattere costante, da cui dipendono e da cui sono prodotte. Ora in questo carattere sta la vera e necessaria causa delle azioni, e posto quello, sono poste le azioni medesime. Ma questo carattere stesso è in sè libero, esso è prodotto, è posto liberamente da noi: non inquanto operiamo e per quel che facciamo siamo liberi, ma noi siamo liberi per quel che siamo, noi siamo autori del nostro carattere morale; l'esser nostro, a questo riguardo, sta nel nostro volere. — Questo carattere invariabile, costante, e ad un tempo libero fondamento di tutte le nostre azioni morali, è il *carattere intelligibile*, il quale può essere radicalmente buono o cattivo, e secondochè è liberamente l'uno o l'altro, opera poi necessariamente bene o male (1).

Non si può negare che nella *Ragion pura*, come anche in parecchi luoghi della *Ragione pratica* e di altri scritti che in seguito esamineremo, appaia chiaramente il pensiero fondamentale espresso dallo Schopenhauer. Nella *Ragion pura* Kant riconosce apertamente il carattere intelligibile come il fondamento, la vera causa tanto delle azioni buone quanto delle cattive: esso è inaccessibile alle impressioni del senso, esso compie tutte le azioni arbitrarie, e tutte le azioni cominciano da lui, ma non in lui; e una volta cominciate, esse seguono fatalmente le leggi di natura.

(1) SCHOPENHAUER. *Uber die Grundlage der Moral*, § 10.

Ma se questa soluzione è conforme alle spiegazioni della *Ragion pura*, essa è poi contraria alla *Fondazione*; nè si vede facilmente come la contraddizione si possa appianare. Forse altri potrebbe dire: nella *Fondazione* si ha di mira la Ragione in sè, il concetto puro della libertà, dal quale poi deriva la legge morale. Questa Ragione è bensì *condizione* permanente di tutte le azioni arbitrarie e morali, ma essa direttamente non produce che le azioni buone: questa Ragione, attuandosi nell'uomo, diventa imperfetta, assoggettabile all'eteronomia e quindi all'immoralità.

Ma se si vuol salvare la distinzione tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, è necessario che questa eteronomia abbia pure il suo fondamento nel mondo intelligibile stesso; è quindi necessario pensare la malvagità, anzi una malvagità radicale anche nel mondo intelligibile, è necessario insomma ammettere, come fa la *Ragion pura*, come vuole Schopenhauer, un carattere intelligibile che può essere buono e può esser cattivo, indipendentemente dalle influenze del senso e del mondo sensibile. Ma se anche nel mondo intelligibile si possono avere caratteri così radicalmente malvagi, come si può dal concetto del mondo intelligibile, dal concetto di ragione e di libertà trarre analiticamente la moralità? Come si può dire il mondo intelligibile superiore al sensibile, come si può parlare di un *Regno intelligibile dei fini*, che sarebbe l'ideale della nostra ragione, la norma del nostro operare, e in genere del mondo sensibile?

Da ciò si vede come delle varie spiegazioni che Kant ci ha dato sul concetto e sull'esistenza della libertà, quella della *Fondazione*, che più d'ogni altra si scosta dall'interpretazione di Schopenhauer, presenta

pure, malgrado la profondità colla quale Kant l'ha pensata, difficoltà gravissime; perchè, o Kant vuol trarre dal suo concetto di libertà autonomica quello di libertà bilaterale, e ammetter questa insieme a quella, e allora contraddice al suo principio e finisce col cadere nella via opposta, cioè in quella indicata dall'interpretazione dello Schopenhauer; oppure segue fedelmente il suo concetto di libertà autonomica, e allora deve tener per libere le azioni buone, per necessitate le cattive. E come questa soluzione è tale che Kant più di ogni altra e con tutta l'anima sua doveva respingere, così non è a meravigliarsi, se egli nello svolgimento ulteriore della dottrina morale, ed in ispecie nelle applicazioni di essa, torna volontieri alla via che è chiaramente tracciata dalla *Ragion pura*, massime nella dottrina del carattere intelligibile.

Questo si vedrà di leggieri nel progresso del nostro lavoro, che le considerazioni qui fatte sulle avviluppate questioni da cui la dottrina di Kant intorno alla libertà è travagliata, gioveranno assai a rischiarare. Noteremo in seguito le gravi difficoltà alle quali va pure soggetta la dottrina intesa nel senso principale voluto da Schopenhauer.

CAPO TERZO.

La critica della Ragion pratica — I. Introduzione ed Analitica.

§ 1. Della Critica della Ragione pratica in generale.

Secondo il concetto da Kant esposto nella *Fondazione*, la *Ragion pratica* doveva aver per ufficio di considerare, non più la legge morale in sè medesima, ma la stessa facoltà morale, la Ragion pratica, la libertà, e quindi la legge ne' suoi rapporti con questa. Tuttavia come nella *Fondazione* vengono esaminate le questioni della libertà, così anche nella *Ragion pratica* si tratta e discorre della legge; anzi ad essa viene consacrato un capitolo speciale. Però in questo la *Ragion pratica* non ripete materialmente la *Fondazione*, ma presuppone la cognizione di questa, ed espone le cose in una maniera differente. La *Fondazione* s'era assunto l' incarico di trarre, sia dalla coscienza morale comune degli uomini, sia dàl concetto astratto di ente ragionevole, il principio supremo della moralità e di determinarne le varie formole.

Nella *Ragion pratica* Kant prende come già trovate queste formole, e quindi non le espone più nella forma discorsiva ed esplicativa usata nella *Fondazione*, e che è propria di chi va indagando, per la prima volta, qualche cosa; ma le espone con una forma dimostrativa e sistematica, come chi ha già la materia pronta e determinata davanti a sè.

È innegabile però, che nella *Critica della Ragion pratica* sono essenzialmente contenuti i principii della *Fondazione;* e come insieme a questi si trovano sviluppati alcuni punti riguardanti la libertà e quindi la teoria dei postulati della morale e del Sommo Bene, così la *Ragion pratica* potrà esser tenuta per l'esposizione compiuta dei *principii metafisici* della morale quali erano intesi da Kant; benchè la *Fondazione* sia sempre da riguardarsi come la vera chiave di tutto il sistema.

Però io non vedo collo Schopenhauer, che nella *Critica della Ragion pratica* sian già manifesti i segni di un pensiero declinante. Benchè composta dopo la *Fondazione* e pubblicata quando Kant già toccava il 64° anno, la *Critica della Ragion pratica* mostra ancora una mente profondissima e risoluta a scoprire e ad affrontare tutte le difficoltà di un argomento. Certamente Kant non poteva, a quell'età, trovarsi nel pieno vigore delle sue forze, ma noi abbiam già detto che questa materia era già stata prima meditata lungamente da lui; perciò egli aveva ora solamente ad ordinare i suoi pensieri e ad esporli nella maniera più conveniente; assunto ben più facile dell'altro. Che se nella *Ragion pratica* non troviamo le sottili indagini metafisiche della *Fondazione*, ciò dipende dal diverso ufficio assegnato ai due scritti. Per verità questi

avrebbero potuto assai facilmente venir congiunti in un' opera sola. Ma forse Kant, sentendosi venir vecchio, e temendo di non giungere in tempo a pubblicare un'opera di lunga lena, si affrettò, appena pubblicata la *Ragion pura* e i *Prolegomeni ad ogni futura Metafisica*, ad esporre almeno i principii fondamentali della filosofia pratica, alla quale egli stesso assegnava il primato sulla teoretica.

Indotto dalla sua inclinazione alla simmetria, Kant vuol distinguere la *Ragione pratica* in tante parti corrispondenti a quelle della *Critica della Ragion pura*. Ma ognuno s'accorge facilmente come sia una simmetria forzata, ch'egli stesso è costretto a rompere in varii punti.

La *Critica della Ragion pratica* viene distinta dapprima, come la *Ragion pura*, in due parti principali, la *Dottrina elementare* la quale, come la *Logica trascendentale* della *Ragion pura*, comprende le due sezioni dell'*Analitica* e della *Dialettica;* e la *Metodica*, che è qui ancor più breve e meno importante della sua corrispondente nella *Ragion pura*. Perciò nella *Ragion pratica* son due le trattazioni essenziali, quella dell'*Analitica* e quella della *Dialettica*. Ma queste due parti si differenziano profondamente nel procedimento, come nei risultati delle loro corrispondenti parti della *Ragion pura*, di guisa che si sarebbe potuto dare più opportunamente ad esse un altro titolo ed un' altra distribuzione, e quindi a tutta la *Ragion pratica* ordine e chiarezza maggiore; poichè la divisione della trattazione e i titoli delle varie parti sarebbero riusciti assai più conformi allo svolgimento della materia, e non sarebbero stati costretti ad un disegno tracciato per un' altra.

L'*Analitica* della *Ragion pratica* comprende tre capitoli: il primo tratta dei principii fondamentali della Ragione pratica, ed è questo il capitolo nel quale Kant riassume in un certo modo, ordina e dimostra i principii discussi e fermati nella *Fondazione;* il secondo capitolo ha per titolo: *Del concetto di un oggetto della Ragion pratica pura,* e contiene una trattazione intorno al Bene e al Male morale e alla Tipica del giudizio pratico; il terzo capitolo, sotto l'intitolazione *Dei Moventi della Ragion pratica*, discorre del sentimento morale e in genere degli effetti subiettivi della legge morale sul nostro spirito; leggesi per ultimo uno schiarimento importantissimo intorno alla natura della libertà.

La *Dialettica* ha solamente due capitoli, di cui il primo tratta della Dialettica della Ragion pratica pura in genere, il secondo della Dialettica della Ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene. Dei due capitoli il secondo è però senza confronto il più lungo e il più importante, perchè in esso, non solamente si discute e si risolve l'unica antinomia della Ragione pratica, ma vi si spiega il Primato della Ragione pratica sulla Ragione teoretica, e vi si tratta per disteso dei Postulati della Ragione pratica e dei loro fondamenti.

Noi esporremo distintamente amendue queste parti della Ragion pratica, e aggiungeremo poche parole intorno alla Metodica.

§ 2. Il primo capitolo dell'*Analitica*, ossia i Teoremi della Legge morale.

1. La nostra esposizione dell'*Analitica* della *Ragion pratica* si distinguerà in quattro parti.

Nella prima esporremo la materia del primo capitolo, ossia i teoremi riguardanti la legge morale, la determinazione e le formole di questa.

Nella seconda la materia del secondo capitolo, ossia la dottrina intorno agli oggetti della Ragion pratica.

Nella terza la dottrina degli impulsi o moventi della Ragion pratica, dottrina trattata nel terzo capitolo.

Nella quarta la materia contenuta in quell' ultima trattazione dell'*Analitica* che ha per titolo: *Schiarimento critico dell'Analitica della Ragion pratica pura.* In questa parte si discorrerà specialmente della dottrina della *Ragion pratica* intorno alla libertà, in relazione colla critica che noi già ne abbiamo fatto nel nostro precedente capitolo.

L'ordine che noi abbiamo dato a questi varii punti, corrisponde, in sostanza, come si vede, a quello stesso seguíto da Kant; e si riconosce subito la grande differenza che vi è nell'ordine corrispondente della *Ragion pura,* differenza notata e in parte spiegata dallo stesso Kant. — Mentre nella *Ragion pura* la *Dottrina Elementare* comincia coll'*Estetica,* e nell'*Analitica* parte dai concetti per terminare coi principii, qui invece manca una parte speciale per l'*Estetica,* e l'*Analitica* comincia colla trattazione dei principii, passa a trattare dei concetti (che sono appunto quelli del bene

e del male morale nel secondo capitolo) e termina con un capitolo, che in parte corrisponde all'*Estetica* della *Ragion pura*.

La causa di questo diverso procedimento sta in una profonda differenza che intercede fra la Ragione pura e la Ragione pratica, e quindi nello scopo differente che si deve proporre la Critica dell' una e quella dell'altra. La Critica della Ragion pura cerca il valore obiettivo de' suoi principii *a priori*, e tale valore obiettivo non si può dimostrare se non provando che tali principii sono condizioni necessarie per conoscere gli oggetti. Convien dunque prima esaminare la natura di questi oggetti e le condizioni subiettive della loro esistenza per noi, e quindi vedere secondo quali concetti noi li possiamo comprendere, e in ultimo stabilire i principii che su tali concetti sono fondati, e senza i quali non è possibile una vera cognizione di quegli oggetti. — Nella Critica della Ragion pratica invece noi dobbiamo partire dalla stessa legge morale, ossia da un principio morale, senza di cui non sarebbe possibile o almeno noi non potremmo riconoscere una ragione pratica, quindi neppure oggetti morali, che esistono soltanto in grazia della legge. Nè senza il concetto di questa possiamo avere ancora un' Estetica morale, la quale tratta di tali effetti sulla nostra sensibilità, i quali possono venir prodotti unicamente dalla legge morale.

L'ordine diverso tra la *Ragion pura* e la *Ragione pratica* ci prova la differenza essenziale nel punto di partenza, nel metodo e nei procedimenti, e ci spiega in ultimo la stessa diversità dei risultati. Come abbiamo detto nella *Ragion pura*, Kant prova il suo assunto, cioè il valore obiettivo dei principii teoretici

a priori, con un metodo regressivo. I principii *a priori* sono validi, perchè senza di essi non sarebbe valida l'esperienza, non sarebbe possibile la fisica, non vi sarebbe scienza della natura, cioè dei soli reali dei quali possiamo, per un fine teorico, affermare l'esistenza. La *ratio cognoscendi* dei principii *a priori* teoretici son dunque gli oggetti. Anche nella *Ragion pratica* noi abbiamo pure un procedimento regressivo; ma i dati dai quali si parte sono di una natura formale differente. Nella *Ragion pura* questi dati sono le stesse cognizioni particolari indubitabili che l'uomo possiede intorno agli oggetti della natura, sono questi stessi oggetti la cui esistenza e natura empirica vengono dalla scienza umana con piena certezza riconosciute. Esaminando queste cognizioni noi ne troviamo le condizioni, le quali si risolvono nelle forme del senso, nelle forme e nei principii dell'intelletto. Nella *Ragion pratica* la *ratio cognoscendi* è la legge morale, e collo stesso procedimento della *Ragion pura* si va dalla *ratio cognoscendi* alla *ratio essendi*, la quale è la stessa Ragion pratica; o, per parlar più chiaramente, e starei per dire più umanamente, la Critica della Ragion pratica parte dall'esistenza innegabile di un Principio generale: questo principio è la stessa legge suprema di moralità; ma esso ha una condizione necessaria, che è la Ragione pratica, ossia la libertà. Ora, posto il condizionato noi dobbiam anche porre la sua sola condizione possibile; e così noi proviamo la libertà regressivamente, voglio dire per mezzo di un oggetto di cui essa è condizione, cioè per mezzo della legge morale. Ma la legge morale, operando sulla nostra sensibilità, vi produce alla sua volta i suoi effetti generando così nuovi oggetti e determinan-

done la natura. Qui abbiamo già un procedimento inverso a quello seguito dalla *Ragion pura*, poichè in questa gli oggetti erano bensì conosciuti per mezzo dei principii puri, ma non prodotti da questi: i principii puri hanno valore solo in quanto si restringono alla cognizione degli oggetti empirici, agli oggetti cioè dati in ultimo dal senso: l'uso dei principii teoretici puri al di là di questi oggetti è un uso *trascendente*, che ci conduce alle illusioni e alle antinomie insolubili della Ragion pura. Nella Ragion pratica invece i principii non hanno alcuna limitazione dagli oggetti sensibili; essi non solamente si trovano e si sviluppano nello spirito indipendentemente dall'esperienza, ma, ciò che li distingue profondamente e ricisamente dai principii teoretici, hanno valore indipendentemente da ogni loro applicazione agli oggetti: poichè questi *debbono* uniformarsi ad essi, benchè anche *potrebbero* non farlo. La questione, se i principii puri siano o no applicabili ai fatti, è sciolta in un modo assoluto e **a priori**: essi *possono* applicarsi ai fatti perchè lo *debbono*. Da ciò si vede come mentre l'uso della ragion pura fuori degli oggetti del senso è un uso *trascendente* e quindi vano, l'uso della ragion pratica (pura), quando è provato che essa esiste, è il solo immanente, mentre sarebbe trascendente quello della ragione *soggetta alle condizioni empiriche* (*empirisch bedingte Vernunft*), la quale pretendesse di determinare da sola la nostra volontà; noi usciamo fuori del nostro diritto insomma, quando affermiamo che solamente il senso, o concetti fondati sul senso, possano determinare le nostre azioni.

Riservandoci di esaminare il processo e il metodo tenuto dalla *Ragion pratica* nell'altra sua parte prin-

cipale, voglio dire nella *Dialettica*, possiamo ora senz'altro esporre, nell'ordine indicato, i punti dell'*Analitica*, che da noi sono stati enumerati. Nella nostra esposizione dovremo abbreviare o lasciare in disparte, secondo i casi, ciò che Kant riproduce in sostanza dalla *Fondazione*, e che noi avremo già sufficientemente riferito nell'analisi di questa, indicando però tuttociò che fosse necessario od utile per conoscere chiaramente, non solo le dottrine che nella *Ragion pratica* Kant aggiunge a quelle della *Fondazione*, ma anche l'insieme, il metodo e i caratteri dell'opera che noi stiamo ora esaminando.

2. Kant comincia l'esposizione del primo capo collo spiegare la natura dei principii pratici. Principii pratici sono, dic'egli, proposizioni che contengono una determinazione universale del volere: questi principii sono *soggettivi* e si dicono *massime*, se la condizione determinatrice del volere vien riguardata dal soggetto come avente valore solamente per lui stesso, sono invece *obiettivi* e si dicono *leggi pratiche*, se quei principii sono riconosciuti come validi per ogni essere ragionevole.

Segue a questa spiegazione una nota, nella quale Kant cerca provare come non vi possano essere veri imperativi, cioè *imperativi categorici*, leggi morali, se il volere non si determina di per sè, indipendentemente da qualsiasi oggetto, poichè senza di questo non si avrebbero che imperativi ipotetici. Su ciò è inutile che ci fermiamo; perchè le spiegazioni date sono identiche a quelle esposte nella *Fondazione* e da noi già riferite.

Kant ad ogni modo, premesso l'indicato principio, conformemente ancora alla dottrina esposta nella *Fon-*

dazione, stabilisce e cerca di dimostrare questi tre teoremi fondamentali:

1° Tutti i principii pratici, che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà appetitiva (*Begehrungsvermögen*) sono tutti empirici, e non possono dare alcuna legge pratica.

2° Tutti i principii materiali sono, come tali, della medesima natura, e si possono ridurre al principio generale dell'*amor proprio* o della propria felicità.

3° Quando un essere ragionevole debba rappresentarsi le sue massime come leggi pratiche universali, non le può pensare se non come principii che determinano la volontà, secondo la forma e non secondo la materia.

È facile il vedere da questo terzo teorema, come Kant voglia stabilire un'identità da una parte tra principii materiali e principii egoistici, dall'altra tra principii formali e principii obbligatori, ossia morali propriamente detti. È la teoria stessa della *Fondazione*, e noi nell'analisi di questo scritto abbiamo dimostrato qual era l'intima necessità, che traeva il pensiero di Kant al formalismo. — Riconoscendo Kant come virtuoso un atto solamente inquanto è insieme conforme alla legge e compiuto per la legge, non inquanto si consegua o si miri con esso ad un qualsiasi effetto, veniva naturale la conseguenza, che all'uomo non possa essere prescritto se non di conformarsi alla legge come tale e perchè tale, e che in questo si riponga la massima dignità, il massimo valore dell'uomo stesso. Questa è la vera e profonda considerazione che detta a Kant il suo formalismo; ma vediamo le ragioni, non troppo rigorose, con cui si studia qui di dimostrarne la verità.

Kant cerca di dimostrare il primo teorema distinguendolo in due parti: nella prima egli, provando che ogni appetito verso un oggetto vien mosso dalla rappresentazione del piacere che noi avremmo dalla realtà di tale oggetto, e che d'altra parte solamente l'esperienza ci può far conoscere se un oggetto sia piacevole o no, ne conclude, che i motivi del volere, i quali sono oggetto di un appetito, e i principii su di essi fondati, sono tutti empirici; nella seconda parte egli prova poi facilmente che tali principii non possono dare leggi pratiche, perchè, non potendosi essi stabilire *a priori*, hanno valore solamente per il soggetto, che spera un piacere dalla realtà di un dato oggetto, e non valgono per tutti gli Enti ragionevoli in modo assoluto e identico, come debbono valere le leggi pratiche.

A tenore del primo di questi teoremi, sarebbero empirici, e quindi puramente subiettivi, solamente i principii materiali tratti dagli oggetti dei nostri appetiti, e quindi dalla nostra sensitività. Ma nel secondo teorema in cui sta propriamente il fondamento del suo Formalismo, noi vediamo che egli riguarda come principii derivati dalla sensitività tutti i principii materiali in genere. Perciò gli riesce facile di conchiudere che tutti i principii materiali si riducono all'amor proprio ossia all'egoismo; e quindi, nel terzo teorema, che solamente la forma può darci una legge pratica universale. Kant prima di passare al secondo teorema avrebbe dovuto provare che i principii materiali sono sempre derivati da un oggetto del nostro appetito, e quindi ricevono il loro valore da un sentimento di piacere. Nel secondo teorema noi vediamo realmente sostituito al concetto specifico di

principio materiale, fondato sul sentimento e sull'appetito, il concetto generico di principio materiale. Tutta la trattazione di Kant è vera per rispetto al primo, non per rispetto al secondo. Ma ci si potrà chiedere: Kant non ha forse cercato di provare anche nella *Fondazione*, che i principii materiali sono pur tutti egoistici? — Egli certamente tentò più volte questa dimostrazione, che era essenziale per la sua dottrina formalistica; ma essa non gli riuscì mai, come si vedrà meglio in séguito.

Ad ogni modo, intesi, come Kant voleva, i principii materiali, cioè come sempre determinati da un sentimento di piacere, egli ha ragione di asserire che tutti i principii materiali sono omogenei, e che nessuno può essere fonte di obbligazione e di legge morale, perchè tutti sono essenzialmente egoistici, qualunque sia l'oggetto loro. Qui si mostra più chiaramente la severità della morale kantiana. Kant non riconosce come morale un atto del volere, il quale sia determinato da un sentimento di piacere, per quanto elevato e nobile questo sia. Se, egli dice, io opero, mosso dall'aspettazione di un piacere, la mia azione è egoistica, qualunque sia la natura e l'oggetto di questo piacere, perchè io mi regolo sempre secondo il piacere maggiore. Che se io mi determinassi per un piacere minore, allora converrebbe concluderne che non è l'egoismo, e quindi neppure un principio materiale quello che mi regola nella mia azione, ma è un principio formale.

Posti i tre teoremi indicati si offrono da sciogliere, secondo Kant, due problemi:

1° Ammesso che un volere sia determinabile dalla sola forma legislatrice, trovare la natura di questo volere.

2° Ammesso che un volere sia libero, trovare la legge, che sola sia atta a determinarlo in modo necessario.

La soluzione di questi problemi ci è data chiaramente già dalla *Fondazione*, e qui viene riassunta. Il solo volere determinabile dalla forma è il *volere libero*, cioè il volere indipendente affatto dalla legge naturale dei fenomeni, ossia dalla legge di causalità; la sola legge che può determinare in modo necessario un volere libero è una legge formale (*la forma legislatrice, die gesetzgebende Form*, come la dice Kant). La legge morale suprema è dunque quella stabilita nella *Fondazione* e qui formulata così: *Opera in modo che la massima del tuo volere possa valere come principio di una legislazione universale.* Posta la forma come principio supremo di legislazione, Kant ne deriva qui immediatamente, senza le profonde considerazioni fatte nella *Fondazione* intorno alla persona umana, che la *Ragion pura è per sè stessa pratica e porge all'uomo la legge morale;* per poi venire all'ultimo teorema, che l'*Autonomia del volere è il solo principio di tutte le leggi morali e dei doveri ad esse conformi.* Infatti, dice Kant, il principio della moralità consiste nella indipendenza del volere da ogni materia nelle sue determinazioni; ma un volere indipendente dalla materia significa in senso positivo un volere che si dà legge da sè, un volere che si determina da sè medesimo in modo puro. Quindi Kant finisce coll'identificare, come nella *Fondazione*, l'autonomia del volere colla moralità, l'eteronomia colla dipendenza dalle passioni e colla soggezione alle leggi naturali, colla immoralità: potremo coll'eteronomia aver azioni conformi alla legge morale, ma non ad una intenzione morale.

Questi quattro teoremi contenuti e dimostrati nella prima parte del primo capitolo dell'*Analitica pratica* riassumono, come si vede, la dottrina esposta, in forma indagativa, nella *Fondazione*. Però convien riconoscere che le dimostrazioni date da Kant nella *Ragion pratica* sono più deboli delle investigazioni che si leggono nella *Fondazione;* il che non ci farà meraviglia, essendo quelle dimostrazioni ragionamenti sottili, e talvolta anche artificiosi, coi quali Kant si studiava di provar cose difficilmente assoggettabili al rigore della logica, e che egli stesso riguardava come veri per altri fondamenti. Il genuino pensiero di Kant, più che in queste argomentazioni intricate, si trova nelle considerazioni che, sotto il titolo di *annotazioni* o scolii (*Anmerkungen*), egli aggiunge alle dimostrazioni e ai teoremi. È vero che in codeste annotazioni il vecchio Kant qualche volta si ripete e si dilunga troppo; ma vi si trovano concetti profondi, e appaiono chiari e precisi gli intenti della morale kantiana. Il fine che domina, anzi invade tutto lo spirito di Kant, è quello di stabilire una Legge che abbia una necessità assoluta, una Legge che non possa andar soggetta ad alcuna restrizione o condizione, e quindi valga per tutti gli esseri ragionevoli, come tali, e per Dio stesso; benchè per lui essa non sia, come è per tutti gli altri esseri ragionevoli finiti, un Imperativo, un dovere, essendo la sua volontà, per natura sua e sempre, necessariamente conforme a quella legge.

3. Come si manifesta questa legge in noi? Donde si trae? Lo Schopenhauer afferma che Kant, mentre nella *Fondazione* cerca di stabilire la legge morale deducendola *a priori* con vuote astrazioni e con artificiose sottigliezze, nella *Critica della Ragion pratica*

inclina invece a riguardarla senz'altro come un fatto primitivo della coscienza; e per vero lo stesso Kant, nella prima annotazione del § 7, chiama la legge morale *il fatto unico* (*das einzige Factum*) *della Ragion pura, la quale così si annunzia come originariamente legislatrice.* Con questa scappatoja Kant si aprì l'adito, secondo che dice lo Schopenhauer, alla filosofia mistica e al filosofare dogmatico, pieno di pretensione e privo di fondamenti razionali e di dimostrazioni, che venne in voga dopo di lui per opera principalmente di Jacobi, di Fichte, ecc. Io però non vedo questa differenza che lo Schopenhauer afferma esistere tra i due scritti. Nella *Fondazione* Kant ha bensì cercato di provare che il concetto puro di ente ragionevole, quindi di ente libero, ci dà in sè, analiticamente, il concetto supremo della legge morale; ma il valore di questa stessa legge, la sua forza obbligativa, vien riguardato nella *Fondazione*, del pari che nella *Ragion pratica*, come un fatto primitivo e inesplicabile, un dato della coscienza comune degli uomini. Nella stessa *Fondazione* Kant non prende in modo esplicito le mosse dal concetto comune del dovere o del volere buono?; e qui nella *Ragion pratica*, nell'annotazione che fa al lemma del § 7, egli, conformandosi al procedimento della *Fondazione*, se ne appella ai giudizi che gli uomini generalmente recano sulle azioni loro, per provare che quel fatto primitivo (il valore della legge morale) è innegabile. E quanto alla deduzione che Kant fa nella *Fondazione* della legge morale dal concetto di ente ragionevole e di libertà, noi la troviamo riassunta e quindi confermata, benchè spoglia di tutte le laboriose sottigliezze della *Fondazione*, nel § 8 e nella

prima annotazione di esso. Anzi in questa medesima annotazione noi scorgiamo lo sforzo di provare il presupposto fondamentale della dottrina formalistica di Kant, il presupposto cioè che tutti i principii materiali si fondano sopra un oggetto dell'appetito, e quindi sopra il piacere, e si debbono perciò tutti riguardare come empirici e ridurre al medesimo principio fondamentale dell'egoismo. Infatti, egli dice, se il nostro volere viene determinato, non già da una legge per sè, da una legge formale, ma da un dato oggetto, la nostra determinazione dipende dall'aspettazione della realtà di questo oggetto, aspettazione la quale ci è sempre data da condizioni empiriche; e perciò non possiamo mai trarne leggi *a priori*, e quindi neppure assolute e necessarie. Ogni volere, e quindi anche il volere che è determinato da una legge meramente formale, ha certamente un oggetto, una materia; ma il volere non è più morale, se esso, qualunque sia il suo contenuto, è determinato da questo, e non dalla forma legislatrice. Un esempio spiega la dottrina assolutamente razionale e formalistica di Kant. Un volere razionale (e quindi morale) può aver per oggetto dei suoi atti la felicità altrui; ma se quello si determina a ciò pel desiderio di produrre questa felicità, segno è, dice Kant, che esso non cerca la felicità degli altri per dovere, ma per la gioia che si prova del bene altrui, od anche per il bisogno che si sente di veder gli altri felici; e quindi gli atti di tal volere non hanno vero carattere nè valore morale. Gli atti nostri acquistano siffatto valore, quando, riconoscendosi da noi che il cercar il bene nostro e quello degli altri insieme può servire di legge universale per tutti gli esseri ragionevoli, il

nostro volere viene da questa considerazione determinato ad operare per codesto bene comune.

Ma, si dirà, non potrebbe l'uomo riconoscere negli atti compiuti colla mira del bene altrui, un valore morale, benchè essi siano determinati da questa stessa mira? la felicità degli uomini ha un valore infinito per me, e determinandosi per esso, il mio volere si conforma alla legge morale ed acquista un valore morale. — Ma siete voi certi, direbbe Kant, di produrre questo bene? E non essendolo, poichè ciò non dipende da voi, non se ne può far neppure un determinativo morale delle vostre azioni. Voi replicherete che basta alla moralità dell'atto lo sforzo compiuto per conseguire quell'effetto. Ma allora, vi risponderebbe Kant, non il bene degli altri e la loro felicità sono il fondamento del principio morale, ma piuttosto il concetto di un Volere che si determina per il bene altrui, ossia per il bene comune: questo volere è buono, indipendentemente dall'effetto suo; quindi non è il bene altrui, ma la conformità alla legge per sè, il fondamento e la causa della sua bontà, o meglio, la sua bontà sta solamente in questa stessa conformità.

Riservandoci di esaminare più tardi il formalismo della legge morale di Kant, vogliamo però concludere questo punto, osservando come neanco le fatte considerazioni, aggiunte agli altri argomenti da noi riferiti, valgono a provare l'identità voluta da Kant tra principio materiale, principio empirico e principio interessato. Come si potrà dire che l'uomo il quale cerca il bene altrui, perchè di questo bene più che del suo si compiace, segua un principio egoistico? Come si potrà sostenere che tutti i principii morali materiali, anche

quelli pur chiamati da Kant razionali, siano empirici? Ma lasciando per ora da parte queste difficoltà, vogliam notare lo straordinario vigore e la mirabile chiarezza di concetti, colla quale Kant combatte il principio egoistico nelle due annotazioni del § 3, e nella seconda annotazione del § 8. Kant mostra, a mio avviso, luminosamente, come dalla propria felicità non si possa mai trarre un principio assoluto di obbligazione, e come il dovere non si possa mai confondere con nessuna regola dell'egoismo, qualunque sia l'oggetto in cui questo riponga la sua soddisfazione. Specialmente nella detta annotazione del § 8 Kant, dopo aver fatto osservare quanto profondamente dal volgo sia sentita la differenza tra i due principii, e come la *voce celeste della ragione* (*die himmlische Stimme der Vernunft*) si faccia udire, benchè *certe speculazioni delle scuole, confondendo le menti*, cerchino di renderci sordi ad essa, viene ad enumerare più ordinatamente i tratti caratteristici che distinguono il principio morale dalle regole dell'egoismo, tratti che noi riassumiamo brevemente così:

1° Il principio della felicità non porge che *massime* le quali, essendo fondate sui dati dell'esperienza, non possono mai acquistare un valore universale. La legge morale vale per tutti gli esseri ragionevoli e perciò vien pensata da noi come necessaria ed assoluta.

2° Le massime della felicità *consigliano*, la legge morale *comanda*.

3° L'adempiere la legge morale non richiede scienza e cognizioni rare; anche l'uomo del volgo, senza esperienza e senza sagacia, sa quel che deve fare. Le massime della felicità richiedono invece una

grande conoscenza del mondo e della vita; e anche con questa conoscenza riesce assai difficile ad ognuno di vedere il meglio che gli conviene di fare per una vera e durevole felicità.

4° La legge morale può essere osservata semprechè si voglia, ma non costringe mai; e per queste due condizioni insieme essa può *obligare*. Perciò non può aver per oggetto la felicità, alla quale già si tende per natura senz'obbligo nessuno, e che d'altra parte non dipende quasi punto da noi l'acquistare.

5° Se altri opera male, noi lo giudichiamo degno di punizione. Ora come si potrebbe spiegare questo giudizio quando il dovere avesse per oggetto la nostra felicità?

Determinate queste differenze tra i due principii fondamentali delle azioni umane, Kant passa nella stessa annotazione a fare la critica dei sistemi morali materiali, critica nella quale non aggiunge nulla di nuovo a quello che già era stato da lui detto nella *Fondazione*.

4. Colle due importanti annotazioni del § 8 si chiude la prima parte del capitolo che stiamo esaminando, e nella quale Kant espone e dimostra i principii fondamentali della sua filosofia pratica, riassumendo principalmente ciò che aveva discorso nella *Fondazione*. Le altre due parti trattano l'una della deduzione di questi principii, e l'altra della facoltà che ha la ragione pratica di varcare i limiti posti alla ragione teoretica: ma le due trattazioni si legano così strettamente che noi potremo senza difficoltà riassumerle insieme; e lo faremo assai brevemente, essendo cose già note in buona parte.

Quel breve paragrafo che s'intitola *La deduzione*

dei principii corrisponde in ultimo alla terza parte della *Fondazione,* mostrandosi parimente in amendue, come sia possibile la moralità. Nell'uno e nell'altro scritto non si pretende di provare la realtà oggettiva della legge morale, o, come Kant nella *Ragion pratica* si esprime (p. 162), di *giustificare la sua validità obiettiva ed universale* e di *comprendere* (*einsehen*) la possibilità di un tal giudizio sintetico *a priori.*

Perciò Kant chiama qui la sua trattazione piuttosto un'*esposizione* che una *deduzione* (secondo il senso dato a questa parola, nella *Ragion pura, di giustificazione o legittimazione*).

Sebbene la legge morale sia un fatto primitivo e quindi indeducibile, tuttavia essa ci serve di fondamento per ammettere la libertà, riconoscere cioè la ragion pura per sè come pratica. Ma, ammessa la libertà, noi dobbiamo ammettere una natura sovrasensibile, e siccome ogni natura è sempre esistenza di cose secondo leggi (*Natur in allgemeinsten Verstande ist die Existenz der Dinge unter Gesetzen:* p. 158), così avrà pure le sue leggi il mondo sovrasensibile della libertà: ora come le leggi del mondo sensibile sono leggi empiriche, *eteronomiche,* così quelle del mondo intelligibile sono leggi razionali, *autonomiche;* le quali si riducono alla legge morale, e alle quali anche il mondo sensibile *deve* uniformarsi, senzachè si rompa il nesso causale fenomenico de' suoi fatti. Perciò il mondo intelligibile si ha da riguardare come il mondo *archetipo,* in cui la ragione, quando avesse le facoltà fisiche necessarie, attuerebbe il sommo bene, e a cui renderebbe simile (*ectipo*) il mondo sensibile, inducendo il volere a trasformare questo in *un Tutto di Enti ragionevoli* (*einen Ganzen vernünftiger*

Wesen). Come si vede è il medesimo concetto, che si trova nella *Fondazione* intorno al *Regno dei fini*, benchè espresso in una forma più scolorita.

Il nostro volere è dunque determinato in due maniere differenti: nel mondo sensibile esso è soggetto a cause patologiche, è determinato dalle leggi di natura; nel mondo intelligibile esso si determina da sè secondo una legge alla quale la natura stessa dovrebbe assoggettarsi; il volere, se lo si riguarda come empirico, è determinato dalle rappresentazioni in noi prodotte dagli oggetti, e quindi dagli oggetti stessi; il volere, considerato invece come razionale, è causa degli oggetti. Da questa differenza deriva la diversità grande che intercede tra i due procedimenti che si tengono per risolvere il problema della Ragion pura e quello della Ragion pratica. Mentre la Ragion pura per risolvere il suo problema: *come si possano conoscere oggetti a priori*, deve provare la possibilità di intuizioni *pure*, perchè senza intuizione non abbiamo oggetti; la Ragion pratica invece cerca solamente se il Volere si possa determinare razionalmente, e non ha alcun bisogno di indagare se da questa determinazione seguano o no gli effetti voluti, e quindi se questi esistano o no; perchè tale questione appartiene ancora alla Ragione teoretica, e non ha a che fare coi principii della Ragion pratica, i quali restano fermi e incrollabili, qualunque sia la soluzione che si dia all' indicata questione. Ora che il Volere si possa determinare razionalmente lo si prova, come dicemmo, dal fatto primitivo della legge morale, il quale ci fa riconoscere la Ragion pura come pratica e ammettere un Mondo sovrasensibile, come modello e archetipo del mondo sensibile.

Ma sebbene tale affermazione non abbia che un valore puramente pratico, e non allarghi in nessun modo le nostre cognizioni, tuttavia ci si potrà chiedere come mai essa sia possibile, con qual diritto insomma noi la possiamo fare? Non vi è qui, si obietta lo stesso Kant, un'aperta contraddizione fra la Ragion pura teoretica e la Ragion pratica? Mentre la prima si affatica a mostrarci le illusioni, nelle quali necessariamente cadiamo quando vogliamo affermare qualche cosa intorno al mondo sovrasensibile, potrà la Ragione pratica sfuggire a quelle illusioni, facendo le stesse affermazioni? — Per rimovere questa difficoltà, Kant nell'ultimo paragrafo di questo primo capo dell'*Analitica*, riassume brevissimamente i risultati della sua *Ragion pura* in relazione alla Ragione pratica, e torna a indicare la grande importanza che ebbe per lo sviluppo della sua dottrina critica lo scetticismo di Hume. Hume, dice Kant, aveva cercato di provare che il principio di causa è impossibile, perchè l'esperienza non ce lo può dare, e *a priori* non possiamo stabilire nulla intorno ai reali. Se gli oggetti della nostra esperienza fossero cose in sè, Hume avrebbe certamente avuto ragione; ma io, dice Kant, provando che questi oggetti non sono che fenomeni, ho provato che ad essi si possono applicare dei principii *a priori*, dato che questi principii vi siano; ma questa esistenza non è dubbia, essendo *a priori* tutti i principii universali e necessari che la nostra mente realmente possiede; sta dunque fermo che noi abbiamo dei principii *a priori*, e che questi principii *a priori*, tra i quali anche quello di causa, sono applicabili agli oggetti. Ora Kant si domanda come tali principii siano applicabili anche al

mondo intelligibile, e risponde: la Ragion pura provando che l'intelletto ci porge dei principii *a priori*, e che questi teoreticamente sono applicabili ai soli oggetti dati dalle nostre intuizioni, ossia agli oggetti sensibili, non ha escluso che, sotto un diverso rispetto, per un altro scopo, essi sieno applicabili anche ad altri oggetti. I concetti puri dell'intelletto, anche indipendentemente da ogni applicazione, hanno il loro significato; benchè senza quella restino vuoti. Ora per poterli applicare, ci occorre un fondamento: il quale per le cognizioni teoretiche ci è dato dalla intuizione, per le pratiche dalla legge morale. Questa infatti ci prova l'esistenza obiettiva di un volere puro: ma il volere è necessariamente causante, volere puro è causalità libera; io applico dunque a quello il concetto puro di causalità, sempre sul fondamento (Kant lo dice anche un *creditivo*) della legge morale, cioè per iscopo pratico. Se noi, dice Kant, non avessimo potuto confutare Hume e provare la possibilità astratta del principio di causa, non si sarebbe neppure potuto applicare questo principio al Volere puro, e quindi non avremmo potuto riconoscere la libertà e dar un valore alla legge morale.

Riconoscendo la libertà per iscopo pratico, prosegue Kant, noi non invadiamo dunque per nulla il campo teoretico, e lungi dal contraddire la Ragion pura ci accordiamo perfettamente con essa; come le riserve da questa fatte sull'esistenza della libertà non mettono alcun ostacolo ai principii della Ragione pratica. La Ragion pura, infatti, non solo prova che l'ammettere la libertà nel mondo sovrasensibile, non è inconciliabile colle sue proprie esigenze riguardanti il mondo sensibile; ma, sebbene non ne comprenda e

non ne possa dimostrare la possibilità e tanto meno la realtà, ci fa però vedere la necessità di pensarla; necessità che si trae dalla stessa natura del principio causale; perchè, richiedendo questo la piena determinazione di un fenomeno, la quale non si può avere se non cominciando da un atto libero, si deve riconoscere che la libertà è contenuta analiticamente nello stesso concetto della causalità compiuta e determinata (p. 164): salvo che, non dandoci l'esperienza che causalità fenomeniche e quindi condizionate e *nessun esempio* di causalità libera, la Ragion pura può bensì, anzi! deve pensarla, ma nulla affermare intorno al suo valore obiettivo. E per vero, dice Kant, se noi non avessimo per la libertà altro interesse se non quello teoretico, noi ci contenteremmo del semplice pensiero che ce ne permette la Ragion pura; giacchè per lo scopo teoretico noi non abbiam alcun bisogno di affermare la reale esistenza della libertà trascendentale, come di nessun altro Incondizionato in genére; poichè dato pure che esso esista, la scienza ha però sempre dinanzi a sè una serie infinita di condizioni da percorrere, prima di giungere ad esso, e di trarne quindi un guadagno teoretico. La vera ragione dunque, per la quale noi non istiamo contenti al fenomenico e al condizionato, sta nell'interesse pratico; laonde per questo solo noi dobbiamo affermare qualche cosa intorno al mondo sovrasensibile, per questo solo ammettere il valore obiettivo della libertà, e quindi di tutte le categorie che con essa sono in una necessaria relazione.

§ 3. — Il secondo capitolo dell'*Analitica* ossia degli oggetti della Ragion pratica.

1. Riconosciuto nel primo capitolo che la Ragion pura può esser pratica, Kant si chiede nel secondo quali siano gli oggetti di essa? — Oggetti della ragion pratica non possono essere che azioni, e *azioni effettuabili per mezzo della libertà*. Ma le azioni sono sempre rivolte ad un fine. Si domanda: le azioni possibili per mezzo della libertà sono oggetti della Ragion pratica per il fine a cui tendono o per sè medesime? Gli oggetti dei nostri desideri non sono mai le azioni stesse, ma gli effetti che con queste azioni si possono conseguire, ossia i fini di quelle. Ma perchè un fine diventi oggetto di un desiderio, deve precedere un giudizio intorno alla possibilità fisica di quel fine, giudizio che appartiene alla Ragione teoretica. Se avvenisse lo stesso per gli oggetti della Ragione pratica, allora cadremmo nella Morale materiale; la Morale sarebbe fondata sulla facoltà appetitiva e sull'esperienza. L'oggetto dunque della Ragion pratica sta nell'atto stesso del volere, o meglio, nella determinazione di questo; e il giudizio, che deve precedere quest'atto, non riguarda la conseguibilità del fine a cui esso può rivolgersi, ma riguarda la sua *possibilità* o *impossibilità morale*, cioè la sua conformità o disformità dalla legge.

Dunque i soli oggetti della Ragion pratica saranno il *Buono* e il *Cattivo* (*das Gute und das Böse*), dei quali il primo è l'oggetto necessario del nostro desiderio, il secondo della nostra avversione. Kant si diffonde a mostrare come la coscienza comune, e quindi la lingua, faccia una profonda differenza da

una parte tra *Buono* (il bene morale, *das Gute*) e *Benessere* (il bene soggettivo, *das Wohl*), dall'altra tra il *Cattivo* (il male morale, *das Böse*) e il *Malessere* (il male soggettivo, *das Weh*), richiedendo che il Bene morale e il Male morale siano giudicati secondo principii razionali, e non secondo il piacere o il dolore. Questo modo di vedere è, dice Kant, così radicato negli uomini che i filosofi, i quali pur vogliono fondare la morale sul piacere, sono costretti anch'essi a distinguere da questo il buono (*das Gute*), riguardandolo come un mezzo al piacere, e quindi come un oggetto, intorno al quale, come intorno a tutte le adattazioni dei mezzi ad un fine, deve recar giudizio la ragione. Ma in tal modo essi non fondano veramente nessuna morale, anzi la distruggono radicalmente, distruggendo il vero concetto del Buono e del Cattivo, giacchè il buono e il cattivo si riferiscono sempre al nostro volere *in quanto questo vien determinato* (o non vien determinato) *per mezzo della Legge razionale* (*so ferne der Wille durchs Vernunftgesetz bestimmt wird*), si riferiscono cioè alla sua massima.

Certamente, dice Kant, il desiderio della felicità è un gran movente delle azioni umane, e spinge anche la ragione ad occuparsene e a proporre delle massime pratiche per conseguirla. Ma se la ragione umana non avesse altro ufficio, allora non vi sarebbe tra l' uomo e il bruto che una differenza accidentale, poichè l' uno e l'altro avrebbero lo stesso fine, e solo possederebbero mezzi diversi per ottenerlo. Se l'uomo ha una facoltà così alta qual'è la ragione, segno è che questa ci vien data per un più alto fine, cioè per giudicare del Buono e del Cattivo, indipendentemente dalla felicità, e per fare anzi del Buono la

condizione stessa della felicità. E l'uomo, dice Kant, non è tanto animale (*so ganz Thier*), da essere indifferente a ciò che la Ragione per sè sola gli prescrive, cioè alla legge morale, la quale sola rende possibile il vero concetto del *Buono*.

Da quest' ultima considerazione, come dalle altre precedenti, si scorge come Kant, al contrario degli antichi, subordini il concetto del Bene al concetto della Legge, e voglia derivare e determinare quello da questa e non viceversa. Come si giustifica, dice egli, questo paradosso? Se noi derivassimo le leggi pratiche dal concetto del Buono, senzachè alla sua volta questo fosse determinato da una legge morale superiore, noi non avremmo altra norma per determinare il Buono o il Cattivo se non la relazione loro col nostro piacere o col nostro dolore, i quali ne sarebbero così la sola pietra di paragone (*Probierstein*, v. p. 183); e così il Buono, e quindi le leggi pratiche, da esso derivate, sarebbero empiriche come i sentimenti, sui quali in ultimo sarebbero fondate. E se voi chiedete a Kant perchè, senza presupporre la legge morale, il Buono sia determinabile soltanto colla scorta della sensibilità, egli vi risponde colla sua teoria generale: Qualunque principio materiale della moralità non si può determinare se non per mezzo del sentimento e dell'appetito: il Buono per sè è un oggetto, quindi un principio materiale: esso non potrebbe esser principio pratico, supremo, se non in quanto venisse sovra ogni altra cosa appetita; perciò gli atti buoni non sarebbero più i voleri, che si determinano per la legge morale, ma i voleri che procacciano il Buono: la moralità non istarebbe più in nostra piena balìa, non avrebbe più valore per sè

medesima, non sarebbe determinabile *a priori*, e quindi non vi sarebbe più una legge obbligatoria o pratica. Nel concetto di legge pratica (morale) è contenuto analiticamente, dice Kant, che essa preceda ogni oggetto (e quindi anche il Buono), e valga indipendentemente da questo: insomma è contenuta come proprietà necessaria la formalità, la quale sola può dare un pregio supremo ed assoluto al Volere buono, obbligandoci ad esso come a cosa che è sempre in nostra potestà. E così Kant conclude, ripetendo anche qui il suo solito principio solenne, che tutte le dottrine, le quali fondano la moralità sopra un fine, sopra una legge materiale, sia quel fine la felicità, la perfezione o l'ubbidienza a Dio, sono dottrine eteronomiche e quindi immorali: la moralità si può fondare soltanto coll'Autonomia, cioè, secondo Kant, con una legge meramente formale.

I concetti del Buono e del Cattivo (morale) non si riferiscono però originariamente ad oggetti, come i concetti intellettivi, ossia le categorie della *Ragion pura*, ma piuttosto vanno considerati come *modi* di una sola categoria, voglio dire, della causalità libera. Però siccome anche le determinazioni del volere libero appartengono al mondo sensibile, così esse pure sono soggette alle categorie dell'intelletto; ma l'intelletto, per ciò che riguarda la Ragion pratica, non applica a quelle determinazioni i suoi concetti per uno scopo teoretico, ma solo per uno scopo pratico, riducendone i molteplici elementi all'unità di una coscienza determinata da una legge morale.

Dalla categoria unica e fondamentale della libertà Kant, riguardandola in relazione coi concetti del Bene e del Male morale, trae una tavola corrispondente

a quella della *Ragion pura*, tavola che per l'importanza, che alcuni concetti in essa contenuti hanno per il séguito della nostra esposizione, noi vogliamo qui riferire, sebbene non sia difficile scorgervi lo sforzo di ridurre certi concetti sotto una rubrica prestabilità, per averne un quadro simmetrico con quello della *Ragion pura*. Infatti anche qui le categorie sono dodici, distinte, secondo gli stessi quattro concetti fondamentali delle categorie intellettuali, nel modo seguente:

I.	II.
QUANTITÀ.	QUALITÀ.
Massime (regole subiettive, individuali).	Regole pratiche precettive (positive).
Precetti (principii obiettivi).	Regole pratiche proibitive.
Leggi (principii *a priori* tanto obiettivi che subiettivi della libertà).	Regole pratiche eccettuative.

III.	IV.
RELAZIONE.	MODALITÀ.
Regole riferentisi alla personalità.	Il Lecito e l'Illecito.
Regole riferentisi allo stato della persona.	Il dovere e il contrario al dovere.
Regole riferentisi alle relazioni reciproche delle persone.	Doveri perfetti e imperfetti.

Queste categorie pratiche o della libertà in ciò differiscono profondamente dalle teoretiche, che mentre queste sono forme riferentisi indeterminatamente agli oggetti, quelle non riguardano gli oggetti direttamente, ma solo le determinazioni del volere, ed hanno valore per queste, indipendentemente dalla realtà degli oggetti a cui codeste determinazioni si riferiscono.

2. Veduto come la Legge morale determini gli oggetti buoni e cattivi (moralmente), si chiede ora, come si applichi quella legge agli atti particolari, e si riconosca quindi in essi la bontà o la malvagità. Per ciò ottenere si richiede una facoltà giudicativa pratica la quale, scendendo dall'astratto al concreto, ci faccia riconoscere se un dato fatto sia o no conforme alla legge; nello stesso modo che per applicare le categorie intellettuali si richiede un giudizio teoretico. Ma vi ha qui una difficoltà particolare consistente in ciò, che, sebbene i casi contemplati dalla legge morale siano nello stesso tempo soggetti al mondo sensibile e quindi alla legge di natura, tuttavia la legge morale e il buono, da questa determinato, sono qualche cosa di affatto sovrasensibile; perciò non v' ha modo di trovare, come nella Ragione teoretica, intuizioni *a priori*, le quali, facendo da *schemi*, rendano possibile l'applicazione dei concetti intellettuali agli oggetti.

Però la difficoltà si vince considerando la natura diversa delle due applicazioni. Gli oggetti, a cui la legge morale deve applicarsi, sono gli atti del volere; ma poichè la legge morale per sè non considera la possibilità di questi atti nel mondo sensibile, non si richiedono intuizioni per applicarla, non si richiede lo *schema di un fatto secondo leggi*, ma occorre, ed è bastevole, uno *schema della legge stessa*. Questo schema non potrà esser dato dal senso e quindi neppure dalla immaginazione pura, come gli schemi della Ragione teoretica, ma dovrà esser dato dall' intelletto. Qual'è questo schema? La legge morale richiede che la massima delle nostre azioni possa valere come una legge universale, e quindi come una legge di natura.

Lo schema della legge morale starà appunto nella legge di natura, considerata nel suo concetto più astratto, cioè puramente nella sua forma. La legge di natura, considerata formalmente, ci rappresenta ciò che dev'essere la nostra massima, ossia il nostro atto buono, perchè in esso si attui la legge morale; essa ci serve dunque di modello per il nostro operare morale; perciò Kant chiama definitivamente la legge di natura il *Tipo*, anzichè lo schema della legge morale; come chiama *Tipica del giudizio pratico* la dottrina da lui qui esposta. Però, secondo Kant, non si deve presumere di potere, con questa Tipica dei concetti, acquistare cognizioni teoretiche intorno al mondo sovrasensibile, riferendo ai concetti ciò che appartiene solamente ai loro tipi.

Questa *Tipica* ci salva, dice Kant, da due pericoli: dall'Empirismo e dal Misticismo; dall'Empirismo perchè ci dà un tipo ideale e meramente formale, e quindi non ci permette di cercare il Bene morale nelle buone conseguenze di certi nostri atti, le quali ci sono insegnate dall'esperienza; dal Misticismo, il quale trasforma il tipo in un vero schema, cioè in un oggetto dell'intuizione. Ma mentre Kant nella *Ragion pura*, trattandosi dell'interesse della scienza, d'un interesse teoretico, si mostra più favorevole all'Empirismo, anzi persino allo Scetticismo, che non al Dogmatismo, qui invece, sebbene rifiuti amendue i sistemi morali sopra indicati, pure, trattandosi dell'interesse pratico, si dichiara più recisamente contrario all'Empirismo che non al Misticismo; poichè quello, dice egli, distrugge dalle radici ogni morale, toglie all'uomo la sua dignità, e, secondando le sue tendenze egoistiche e le sue passioni, crea maggiori pericoli. Ma sebbene il

Misticismo non scemi la purezza e la sublimità della Legge morale, tuttavia Kant crede che all'uso dei concetti morali sia conforme solamente il *Razionalismo* della facoltà giudicativa, il quale dalla natura sensibile toglie solamente ciò che la Ragione può pensare di per sè, cioè la conformità alla legge (*Gesetzmessigkeit*), e nella natura sovrasensibile non porta se non ciò che ci possiamo realmente rappresentare nel mondo sensibile, prendendo per regola la forma di una legge di natura.

Veduti i principii morali supremi, conosciuti gli oggetti della Ragion pratica e il modo con cui questa li determina e vi applica la legge morale, dobbiamo ora considerare gli effetti di questa in noi, ossia i *Moventi* (*Triebfedern*) della Ragione pratica.

§ 4. — Il terzo capitolo dell'Analitica, ossia dei Moventi della Ragion pratica pura.

1. In esseri, come siamo noi, dotati non solamente di ragione ma anche di sensibilità, la legge morale, ossia la Ragione pratica pura, non potrebbe essere principio di azione, fondamento cioè alla determinazione del volere, senzachè un *movente* operi in qualche modo sulla sensibilità stessa, in favore della legge. Quale potrà essere questo movente? Perchè l'azione sia non solo conforme alla legge, ossia meramente *legale*, ma abbia anche un valore morale, si richiede che essa sia stata compiuta per la legge, ossia abbia avuto per unico movente la legge stessa. Ciò risulta ampiamente da quanto è stato detto e spiegato nella *Fondazione;* e, conformandosi pure alla dottrina esposta in quello scritto, Kant sostiene ancora qui, che a

noi non è dato di dimostrare come la legge morale possa esser un movente delle nostre determinazioni.

Però, se non arriviamo a conoscere la radice da cui deriva nella legge morale un tal carattere, possiamo cercare in qual modo la legge morale sia movente, e che cosa essa operi in noi, avendo quel carattere.

Il movente fondamentale, opposto alla Legge, è l'egoismo, il quale ha due manifestazioni diverse, la *Filautia*, ossia l'amor di sè, e l'*Arroganza*, ossia la presunzione di sè. Ora, perchè la Legge morale prevalga sull'egoismo, è necessario che essa compia in noi due effetti, l'uno negativo e l'altro positivo: l'effetto negativo deve consistere nella repressione dell'egoismo, l'effetto positivo nel determinare il nostro volere per la stessa legge.

Ma i due effetti, benchè distinti, sono inseparabili l'uno dall'altro. Infatti l'azione negativa sarebbe impossibile senza la positiva, e viceversa. La legge morale reprime il nostro egoismo, opponendosi agli impulsi sensuali, in quanto ci presenta un fondamento di determinazione, il quale ha un valore supremo ed assoluto; e d'altra parte la legge morale non può determinarci senza reprimere il nostro senso e il nostro egoismo, cioè senza farci sentire la nostra nullità dinanzi ad essa.

L'effetto negativo della legge morale consiste dunque in un'*umiliazione* del nostro essere. L'egoismo ci spinge a fare del nostro *Io*, del nostro individuo, il legislatore universale; per esso ognuno di noi vorrebbe sacrificare tutti gli altri a sè, tirare ogni cosa a suo pro. La legge morale rintuzza l'amore di noi stessi che ci spinge a quest'arroganza, e d'altra

parte si oppone in modo assoluto a quest'arroganza stessa, e vi fa, dice Kant, un'*infinita rovina* (*unendlichen Abbruch*); poichè esclude affatto l'*Io* (*das Selbst*) dalla determinazione del nostro volere, e non lascia all'amor proprio nessuna parte. A questo effetto negativo dell'umiliazione corrisponde naturalmente l'effetto positivo della *stima* per la legge, la quale tanto si innalza sopra di noi da atterrare il nostro egoismo. Questi due sentimenti in fondo ne costituiscono uno solo, il quale si può chiamare il *sentimento morale*. Ma questo sentimento morale, come Kant aveva già detto nella *Fondazione* e come ripete qui, non va riguardato come la causa e la sorgente della legge morale, ma come un effetto, un effetto soggettivo in noi; benchè Kant gli attribuisca una natura particolare molto diversa, secondochè lo considera nella sua azione negativa ovvero nella sua azione positiva. L'azione negativa, reprimendo le nostre tendenze egoistiche e producendo quindi in noi un dolore, opera sul nostro sentimento, ed è quindi essa medesima un vero sentimento, cioè uno stato *patologico* dello spirito; perchè un'azione sul sentimento non può consistere se non in un sentimento. Ben diversa è la cosa rispetto all'azione positiva. Qui la dottrina di Kant è oscillante. Non v'è dubbio che il vero sentimento morale consiste nella stessa azione positiva, poichè l'azione negativa non è che una sua naturale e necessaria conseguenza. — Ora Kant, considerando il sentimento morale nella sua parte positiva, che è *la stima per la legge* (*die Achtung für das Gesetz*), ora lo riguarda come un vero e proprio sentimento, ora invece come un atto puramente razionale. Naturalmente egli è fermo nel sostenere che quella stima

non ha nulla di patologico, cioè non è in alcun modo prodotta dal nostro piacere o dolore, che essa non è soggetta alla nostra sensibilità, e non consiste in un piacere o in un dolore; che essa è intieramente determinata dalla legge e a questa subordinata. Tantochè in qualche luogo Kant dice senz'altro che questa stima è la stessa moralità, la moralità riguardata subiettivamente; e altrove va più in là, giacchè mette quasi al paro la legge e la stima della legge, dicendo che quel sentimento, prodotto in noi dalla coscienza della legge morale, è ad un tempo la legge morale e la stima per essa; ed allora egli non parla più della stima come di un sentimento, ma dice che il sentimento morale è ad un tempo il sentimento della stima per la legge.

Si vede facilmente che Kant qui si trovava in un serio imbarazzo. Egli doveva riconoscere qualche cosa di soggettivo, perchè la legge morale potesse essere un principio di azione: un'idea per sè sola, senza influire sul nostro sentimento, non ci spingerebbe ad alcuna azione; ma un'azione sul sentimento non può consistere che in un sentimento; dunque il movente essenziale delle nostre azioni morali dovrebbe essere un sentimento. Ma ciò ammesso, cade tutta la dottrina razionale formalistica di Kant. Se il movente essenziale delle nostre azioni morali è un sentimento, allora noi avremmo una moralità patologica, una morale eteronomica; cioè, per parlare fuori del linguaggio kantiano, ma conformemente alle idee di Kant, noi opereremmo bene per sottrarci all'umiliazione che in noi produrrebbe l'operare disonesto, per la soddisfazione della nostra dignità e per la pace della nostra coscienza, non per la legge stessa. Dunque al sentimento,

anche riguardato come effetto della stessa legge morale in noi, Kant non vuol dare, nell'impulso all'operare morale, che una parte negativa: la legge, frenando i nostri appetiti, produce in noi un dolore, produce un vero sentimento: ma questo sentimento patologico non è ancora la causa, nè il determinativo delle nostre deliberazioni, mentre il volere, quando è buono, è invece determinato dalla legge, o meglio si determina da sè per la legge. Ma quale sarà dunque l'impulso positivo a questa determinazione? Un tale impulso, secondo Kant, ci vien dato dalla legge stessa operante in noi, da quella stessa legge, che ci fa reprimere gli impulsi subiettivi ossia dalla legge morale. Ma questa non potrebbe avere in noi alcuna azione, se noi non ne avessimo coscienza; ora in codesta coscienza della legge e della sua obbligazione assoluta Kant ripone in ultimo la stima per la legge. Di guisa che Kant, pur chiamando il più delle volte questa stima un sentimento, afferma però che essa non è un sentimento patologico, cioè che essa non è in alcun modo determinata dal senso e non consiste in un piacere o in un dolore, benchè ecciti l'uno e l'altro, un dolore in quanto reprime i nostri appetiti, un piacere in quanto ci fa approvare noi stessi quando operiamo secondo la legge. In ogni modo, secondo Kant, l'effetto subiettivo della stima è determinato dalla legge e dalla sola Ragione *a priori:* esso è un sentimento pratico, ed è *forse* il solo sentimento che si produca e si manifesti in quella maniera. Come esso sia possibile non ci è dato di saperlo, poichè ciò entra nel mistero fondamentale della moralità: in quella guisa che noi non possiamo spiegarci perchè la legge morale ci obblighi, ci è inesplicabile come essa sia movente delle no-

stre azioni. Dunque il sentimento della stima per la legge, e, più largamente, il sentimento morale, è un sentimento misterioso nella sua radice. Convien aggiungere però che Kant non seppe neanche ben determinarne la natura generale; poichè, mentre il più sovente parla del sentimento morale in genere come di un vero sentimento, pratico o patologico, altre volte riguarda poi la stima per la legge non già come un sentimento, ma come coscienza della legge e oggetto di un sentimento (p. 200); e poco lungi la dice invece una *sensazione* (*Empfindung*), per poi soggiungere che quella stima è insomma un sentimento così singolare da non saper come chiamarla, e per concludere che essa, al contrario di tutti gli altri sentimenti, sembra dipendere interamente dalla Ragione pratica.

Kant non poteva risolvere i dubbi e le difficoltà, che in una questione così grave gli sorgevano dinanzi, senza un accurato esame psicologico del sentimento e dei rapporti di questo cogli altri atti dello spirito, cosa che egli nè qui nè nell'*Antropologia* ha fatto. Perciò non è a meravigliarsi se vi siano molte oscurezze e confusioni in questo capitolo, per altri rispetti bello e profondo. Ciò che in ogni modo è chiaro, e in cui Kant non ha dubbio ed oscillazione di sorta è, che la stima per la legge, qualunque poi sia la sua natura psicologica generale e qualunque sia la sua origine, è un fatto determinato dalla legge stessa, e che non precede quindi, ma segue la legge: è indubitabile per Kant che quella stima non è per sè un fenomeno patologico, non è per sè nè un sentimento di piacere nè un sentimento di dolore, benchè abbia degli effetti patologici tanto di piacere

quanto di dolore; effetti che Kant sovente comprende, come la stima stessa, sotto il nome generico, o meglio, complessivo, di sentimento morale. Però il vero fatto fondamentale è sempre la stima, perchè essa è la stessa coscienza della legge morale; ed è in questo senso che egli a pag. 200 dice, che la stima della legge *non è movente alla moralità, ma è la moralità stessa riguardata subiettivamente come movente.* Kant vuole con questa dichiarazione evitare il pericolo che si faccia della stima per sè, presa come sentimento, il fondamento e la causa della moralità, e si tolga perciò a questa il suo valore supremo ed incondizionato. Adempiendo al nostro dovere per la stima della legge, noi l'adempiamo dunque in ultimo per la legge stessa, per il dovere; noi non siamo spinti a bene operare, quando bene operiamo, dalla stima, ma dalla legge che si manifesta nella stima, o meglio, si concreta in questa.

In tal modo la legge morale ha verso di noi un triplice rapporto: è causa formale determinante del nostro volere per mezzo della Ragion pratica; è causa materiale determinante, per mezzo dei concetti del Bene e del Male (morale), degli oggetti delle nostre azioni; e per ultimo è anche causa subiettiva determinante di queste azioni, come Movente.

Ora poichè dal concetto di movente deriva necessariamente quello d'un interesse, così ammettendo in noi un movente morale, dovremo pur ammettere un interesse morale; e poichè quello deriva dalla stessa legge morale, indipendentemente dal senso, anzi è la stessa legge morale, così anche l'interesse morale dovrà scaturire dalla medesima sorgente, dovrà cioè essere un puro interesse della Ragion pratica, libero

da ogni elemento sensibile ed egoistico. — Dato poi un interesse è data anche una massima dell'operare, giacchè noi deriviamo appunto dall'interesse che abbiamo per una data cosa le regole della nostra attività; una massima sarà dunque morale quando sarà dettata unicamente dall' interesse per la legge, ossia dalla stima per la legge; giacchè l'interesse che noi abbiamo per questa deve derivare dalla stima, come la stima deriva dalla forza obligativa della legge morale, o, ciò che è lo stesso, dalla coscienza di questa.

È facile il vedere come Kant con molte parole, con varii giri, i quali spesso, invece di render più chiara la sua dottrina, la rendono complicata e la annebbiano, torna sempre al suo principio fondamentale, al principio così limpidamente esposto nella prima parte della sua *Fondazione*, che l' *atto buono consiste in un atto compiuto unicamente per la legge*, che ha cioè per unico movente ed unica massima la legge. E come questa non consiglia, ma comanda, e il suo comando impone un dovere; così l'atto moralmente buono è un atto compiuto *per dovere*, e non soltanto un *atto conforme al dovere;* giacchè deve avere per unico determinativo la legge stessa come legge, cioè in quanto obbliga.

Da ciò è facile il vedere perchè Kant dichiari qui (p. 205), non applicabili al volere divino i tre concetti di *movente*, di *interesse* e di *massima;* ai quali noi potremmo aggiungere, conforme a ciò che si afferma pur da Kant altrove, anche il concetto di dovere. Infatti questi quattro concetti possono applicarsi soltanto ad un essere finito, dotato di ragione ed insieme anche di senso; ad un essere cioè che può osservare, ma anche violare la legge, e la cui natura richiede

quindi che questa, da una parte gli sia imposta come un dovere, dall'altra lo muova suscitando un interesse, il quale detti una massima conforme alla legge stessa.

2. Anche nella *Ragion pratica* Kant si tiene fedele ai solenni principii della *Fondazione*. La morale che egli vuole è la morale del dovere, dell' imperativo categorico; quindi combatte recisamente ed apertamente qualunque altro principio, il quale, pretendendo pure di essere elevato, tenti sostituirsi al principio del dovere. — Come l'essenza della moralità divina sta nella *santità*, cioè nella naturale e costante conformità dell'operare alla legge, così l' essenza della moralità umana sta nell'osservanza di un dovere, di una legge obbligatoria che si oppone alle nostre tendenze naturali egoistiche. Però Kant non disconosce con questo che l'ultimo fine dell'operare umano sia la santità, e che la perfezione morale stia appunto nel compiere il bene naturalmente, nell'amare la legge; sicchè questa senza sforzo alcuno, spontaneamente, si adempia e si adempia volontieri. Ma tale perfezione è un ideale, che da nessun essere creato può conseguirsi mai, benchè ognuno se lo debba proporre e ad esso debba tendere ed avvicinarsi con un progresso infinito. Dal che si vede se si può tener giusto il rimprovero da Edoardo Hartmann mosso a Kant nella sua *Fenomenologia della Coscienza morale*, che questi non abbia scôrta l'importanza dell'inconscio nel primo sviluppo e nell'ultimo fine della moralità. Secondo l'Hartmann infatti la moralità passa per tre diversi periodi; nel primo si ha la moralità inconscia dell'innocenza, nel secondo la moralità riflessa, la moralità che si ha appunto lottando contro le tendenze immorali e contro

l'egoismo in genere, nel terzo finalmente si ha di nuovo una moralità inconscia, quella della *virtù;* ma questa terza moralità si differenzia profondamente dalla prima, perchè la prima è affatto spontanea e naturale, mentre la virtù è acquistata; come avviene in genere nelle abitudini, per mezzo di ripetuti sforzi compiuti nella moralità riflessa, e per mezzo dell'accordo tra le esigenze morali e certe tendenze naturali e spontanee dell'uomo. In tal modo anche la virtù diventa un abito naturale che si compie senza sforzo e senza più bisogno della riflessione e di un volere conscio. — Ora, tornando a Kant, gli è vero che egli, avendo sempre trascurato, sì nella filosofia pratica come nella teoretica, la parte psicologica delle questioni da lui discusse, non considerò i principii inconsci della moralità. Però Kant non procedette così per inavvertenza, ma di proposito; poichè egli non intendeva di risolvere alcuna questione intorno alle origini e allo svolgimento delle nostre cognizioni teoretiche o pratiche, ma soltanto di determinare il loro valore e la loro legittimità, e credeva al contrario di Locke, che tale questione si potesse sciogliere indipendentemente da qualsiasi dottrina intorno all'origine e allo svolgimento di quelle medesime cognizioni. Vedremo più tardi se Kant avesse o no ragione in questo. Ma quanto all'aver disconosciuto il vero fine della moralità umana, parmi che il rimprovero mosso dall'Hartmann in un luogo della sua *Fenomenologia* (p. 303) non sia intieramente giusto; giacchè, lasciando in disparte se ciò che Hartmann chiama *virtù* (*Tugend*) e Kant *santità* (*Heiligkeit*) sia propriamente una moralità *inconscia*, com'Egli pretende, non v'ha dubbio che Kant la pone, come fa l'Hartmann, per mira ultima dell'attività morale

dell'uomo; e benchè Kant dica che l'uomo non la raggiunge mai, tuttavia anch'egli sostiene che ad essa noi ci possiamo sempre con un progresso indefinito avvicinare; e lo stesso Hartmann non dice molto diversamente in sèguito, come egli d'altra parte sinceramente riconosce (Hartmann, *Phänomenologie* p. 305). — Resta ancora la censura di non aver considerata l'importanza e il valore che hanno certe tendenze naturali propizie alla moralità. Ma riservando questo punto grave ad una discussione ulteriore, vogliamo ora compiere l'esposizione di Kant intorno al concetto della moralità.

Ammesso che la virtù dell'uomo sta essenzialmente in una lotta contro le tendenze egoistiche e contro qualunque principio materiale, ammesso cioè che la moralità sta unicamente nell'osservare una legge per sè, che impera, nell'adempiere un dovere per il dovere stesso senza secondo fine, Kant combatte quelle morali visionarie, le quali ci raccomandano la virtù e le azioni buone, perchè in esse si fa prova di nobiltà, di elevatezza e di grandezza d'animo; come se l'uomo, dice Kant, abbia ad essere onesto per un sentimento o una bontà naturale e per il desiderio volontario e il compiacimento che egli prova di operare in quel modo, e quindi possa farsi un merito quasi di cosa a cui non sia tenuto. Tuttociò, secondo Kant, non è che *fantasticheria* e *presunzione* (*Schwärmerei und Eigendünckel*) e atto a diffondere, non già una dottrina severamente morale, ma una dottrina piena di vento (*windige*) e affatto trascendente; poichè la Ragion pratica, per tenersi ne' suoi giusti limiti, non deve ammettere altro movente subiettivo delle azioni morali che la legge stessa. L'uomo che

la osserva non deve creder mai di fare un' opera di supererogazione, ma unicamente di fare quanto egli deve, anzi egli non fa neppure quanto deve, se non quando adempie al dovere per il dovere stesso. Soltanto così facendo egli acquista un vero valore morale; e, possedendo questo, mentre egli ha conseguìta la sua dignità, egli è nello stesso tempo umiliato dinanzi al dovere, che sempre e perennemente gli impone la stima per la legge e gli comanda di osservare questa per sè medesima. Nel concetto del **Dovere** dunque si riassume e si concreta la morale di Kant; ed egli in sulla fine di questo bel capitolo si rivolge al dovere con una splendida apostrofe, che mostra il calore e la profondità, colla quale Kant aveva meditata ed abbracciata la sua severa dottrina morale. Quest'apostrofe io voglio riferire qui tradotta, per quanto posso, letteralmente, conservando anche quello sviluppo faticoso del periodo che sovente si trova in Kant:

« Dovere, tu nome grande e sublime, tu che non « contieni niente di gradito che lusinghi, ma chiedi « sottomissione, senza minacciare alcuna cosa la quale « ecciti in noi una naturale avversione, e ci sgomenti « per muovere il nostro volere; ma soltanto ci presenti « una legge, la quale entra da sè nel nostro animo « e si acquista, contro nostra voglia, il nostro ri- « spetto (*Verehrung*), sebbene non sempre la nostra « osservanza; una legge dinanzi alla quale tutte le « nostre tendenze ammutoliscono, sebbene in segreto « operino contro di essa, qual è dunque, o Dovere, « l'origine degna di te? e dove si trova la radice della « tua nobile discendenza, che fieramente sdegna ogni « parentela colle affezioni sensibili (*Neigungen*), e il

« derivar dalla quale è la condizione imprescindibile
« di quel valore, che solo è dato agli uomini acqui-
« starsi da sè medesimi? »

Fatta questa nobile invocazione, Kant risponde ponendo la radice del dovere nella stessa Ragion pratica, ossia, come già aveva fatto la *Fondazione*, nella stessa *personalità* umana, nella libertà e nell' indipendenza dal meccanismo naturale. La personalità, così intesa, è ciò che costituisce la dignità suprema dell'uomo; per essa questo ha valore di fine, e non può esser riguardato e trattato come un mezzo o uno strumento, neppure da Dio medesimo. Il rispetto di questa personalità, ossia della vera Umanità in noi, è il rispetto verso la stessa legge morale suprema; e da questo rispetto, come dalle azioni del volere da esso determinate, dipende il nostro merito e quindi il valore che noi acquistiamo agli occhi della nostra coscienza e a quella degli altri. Qualunque altra qualità di un uomo, per quanto grande essa sia, non può mai insinuare negli animi un vero rispetto per lui: come la sola cosa che veramente e assolutamente stimiamo è la legge, così possiamo stimare senza restrizione soltanto quell' uomo, il cui volere è un volere buono, cioè un volere conforme alla legge.

Ma così determinata e spiegata, con mirabile chiarezza e precisione, la natura e i caratteri della moralità umana e della legge morale, Kant sente ancora qualche scrupolo sulla dottrina che egli già nella *Fondazione* e qui aveva cercato di svolgere intorno alla condizione essenziale di quella legge morale e di quella moralità, voglio dire intorno al volere libero; perciò egli chiude l'*Analitica pratica* con dilucidare nuovamente il concetto della libertà. Noi

abbiam veduto le gravi difficoltà che si affollavano intorno a questo concetto nella dottrina di Kant, abbiam veduto già come nella *Fondazione* esse non furono risolute. Vediamo ora se Kant fu più felice in questo *Schiarimento critico dell'Analitica*, come egli lo intitola.

§ 5. — Schiarimento critico dell'Analitica ossia la dottrina della libertà nella *Ragion pratica*.

1. Collo schiarimento qui aggiunto Kant dice di voler esporre le ragioni, per le quali egli ha trattato l'*Analitica della Ragion pratica* in una maniera diversa dall'*Analitica della Ragion pura;* ma poi riesce, per la massima parte a una nuova spiegazione assai importante e notevole, su cui egli stesso chiama l'attenzione del lettore, intorno al concetto di libertà e del suo valore nella Ragion pratica.

Il primo punto era già stato toccato da Kant nella *Introduzione* alla sua *Ragion pratica*, e noi ne abbiamo pure già fatto parola. Qui egli spiega più minutamente il suo concetto, mostrando le differenze che intercedono fra la Ragione teoretica e la Ragione pratica, e che sono da lui ridotte a due capi, l'uno riguardante il procedimento, l'altro il contenuto delle due Ragioni. Quanto al procedimento, la Ragione teoretica volendo ricercare come fosse possibile la conoscenza degli oggetti doveva prender le mosse dallo studio della sensibilità; poichè questa è una condizione necessaria a che esistano per noi e sieno quindi conoscibili oggetti; mentre la Ragione pratica avendo di mira la *realizzazione di certi oggetti secondo una legge*, doveva naturalmente cominciare da questa, per

poi passare agli oggetti stessi da essa determinati, cioè al *Buono* e al *Cattivo*, e chiudere coll' influenza necessaria, conoscibile *a priori*, della legge stessa sulla sensibilità.

Quanto al contenuto, la Ragione teoretica doveva provare l'uso puro della Ragione nella scienza, la Ragione pratica invece nella coscienza comune degli uomini. È questo un punto assai grave, del quale già s'è fatto cenno nell' esporre la *Fondazione*, e che si connette con un' osservazione importante da me fatta al 1° vol. contro molti critici di Kant (v. Cap. 7°, § 3). Si crede cioè da molti che Kant abbia voluto fare la critica della ragione, mettendo in dubbio dapprima il valore della ragione stessa. Benchè filosofi di alto grido (e tra essi l'Hegel), abbiano inteso Kant in tal modo l' interpretazione è sbagliata di pianta, e se n'ha qui una nuova prova.

In ambedue le *Ragioni* Kant riconosce come preesistente alla sua Critica, un uso della Ragione pura; proponendosi soltanto, coll'opera sua, non già di giustificarlo, ma di spiegarlo, di trovare *le condizioni, le quali sole lo rendono possibile*. E così, quanto all'uso teoretico, egli lo tiene per valido indubitabilmente, almeno in due scienze, nella matematica e nella fisica, e la *Critica della Ragione pura* cerca di mostrarne la possibilità. Con un procedimento analogo egli vuol mostrare la possibilità dell'uso puro della Ragione pratica; ma mentre Kant riconosce che l'uso puro della Ragione teoretica è assai più retto e più fecondo nel sapere scientifico che non nel sapere volgare, trova però che l'uso puro della Ragion pratica è più sicuro e più schietto nella coscienza del volgo che non in quella degli scienziati; perchè la coscienza

del volgo non si lascia, nelle cose morali, intorbidare dalle sottigliezze e dagli artifizi, come accade più volte agli scienziati, mentre invece nelle cognizioni teoriche essa, per altre cause, facilmente si confonde e travia. Ciò vedemmo dichiarato nella *Fondazione;* ma qui ancora Kant mostra con quanta sicurezza gli uomini del volgo sogliano distinguere nelle azioni l'impulso propriamente morale, la stima per la legge, dall'impulso egoistico.

Primo assunto della Ragione pratica è quello adunque di stabilire in modo riflesso e scientifico tale distinzione, già fatta chiaramente, ma in modo irreflessivo e confuso dalla coscienza comune degli uomini. In quest'ufficio la Ragione pratica non deve solo procedere con esattezza, ma anche con iscrupolo (*peinlich*), giacchè il minimo interesse egoistico, il quale si mescoli nelle determinazioni del nostro volere, torrebbe ad esse ogni valore morale. Non è già, dice Kant, che tra la felicità e la virtù vi sia un' opposizione irreconciliabile; ma nello stesso modo, egli soggiunge, che se ad una soluzione di calce nello spirito di sale (acido cloridrico) si aggiunge un alcali, lo spirito di sale abbandona subito la calce per unirsi all'alcali, e la calce precipita al fondo, così la legge morale esige senza remissione che, appena vi sia contrasto tra la felicità e la virtù, quella sia sacrificata intieramente a questa, l'uomo cioè si unisca alla legge e lasci andare al fondo l'egoismo.

Ma possiamo noi dimostrare la legge morale? farne come dice Kant, la *deduzione?* A questa domanda noi abbiam già veduta la risposta di Kant, sia nell'esposizione precedente della stessa *Ragione pratica* sia nella *Fondazione.* La legge morale è per Kant in-

deducibile, perchè è un fatto primitivo, da cui si parte per ammettere la stessa libertà. Però, come nella *Fondazione*, così anche qui egli dichiara che si potrebbe dedurre la legge morale dalla libertà, quando ci fosse dato di provare la realtà o almeno la possibilità di questa. Qui comincia e prosegue sino alla fino dello *Schiarimento* quella trattazione sulla libertà che è il secondo e più rilevante punto di esso.

2. La libertà, dice qui Kant, si potrebbe anche definire per l'*indipendenza del volere da ogni altra legge, salvo la legge morale* (p. 223); la legge morale sarebbe dunque, come già aveva detto nella *Fondazione*, analiticamente contenuta nel concetto di libertà. Ma per chi ha la pretensione di dedurre la legge morale, il punto forte sta precisamente nel provare l'esistenza della libertà, senza fondarsi sulla stessa legge morale; chè altrimenti si cadrebbe in un miserabile circolo vizioso. Ora per vincer questo punto Kant non vede altra via, tranne quella della prova sperimentale, la quale, se riuscisse, ci darebbe appunto una prova teoretica e quindi indipendente dal concetto morale. Ma Kant mostra come una tale via non ci possa in alcun modo condurre alla meta desiderata. Nel mondo sperimentale, e quindi teoreticamente, la libertà non è dimostrabile; perchè tutti gli oggetti, di cui abbiamo cognizione teoretica, sono necessariamente soggetti alle condizioni del tempo e dello spazio, e quindi a quelle della causalità naturale. Perciò l' uomo, come nessun'altra forza, non può sottrarsi a questa: se anche non fosse soggetto ad una forza estrinseca, ogni suo atto sarebbe sempre determinato dalla natura sua e dagli atti precedenti da lui compiuti. In questa considerazione Kant insiste molto vivamente, e allu-

dendo ai filosofi empirici inglesi e ai loro seguaci, grida che s'illudono stranamente se credono di far l'uomo libero, e quindi possibile in lui la moralità, ponendo la libertà in una semplice indipendenza da ogni forza esteriore. Costoro, dice Kant, fanno dell'uomo, se non un automa fisico, certamente un automa spirituale, che non può esser quindi in nessun modo il soggetto di una determinazione intrinsecamente morale.

Per trovare la libertà assoluta che si richiede nella moralità, convien dunque abbandonare il mondo fenomenico, e riporre la libertà nel mondo intelligibile. Ma il far questo ci riesce affatto impossibile con argomenti teoretici di qualsiasi natura: per arrivare al mondo intelligibile non c'è altro mezzo che prender le mosse dalla legge morale e fondarci su di essa, riconoscendola come un fatto primitivo e indubitabile, e rinunciando ad ogni pretensione di dedurla.

Nel mondo intelligibile cessano affatto quelle condizioni che nel mondo fisico rendono impossibile la libertà: nel mondo sensibile l'atto compiuto dall'uomo non può mai esser pensato come libero, perchè vien pensato in relazione con tutti i suoi *precedenti* che necessariamente lo determinano; ma nel mondo intelligibile di precedenti non ve n'ha più, perchè non vi ha più tempo. L'uomo come appartenente al mondo intelligibile, come noumeno, si determina unicamente in forza di leggi razionali, ed è causa assoluta di tutto quanto appare e si riferisce a lui nel tempo, causa immediata e permanente dei fatti passati come dei presenti, del carattere empirico come delle sue varie manifestazioni.

Perciò, dice Kant, malgrado le sottigliezze colle

quali noi cerchiamo di sottrarci alla responsabilità delle nostre colpe, pure non riusciamo a schermirci dalla voce della nostra intima coscienza, la quale ci costringe ad attribuirle a noi stessi, e non ad accagionarne il nostro carattere, come cosa da noi indipendente; giacchè appunto di questo carattere, e quindi di tutte le sue conseguenze, noi stessi siamo causa assoluta. E noi non solo ci attribuiamo in tal modo le colpe presenti e ne sentiam rimorso, ma sentiam rimorso anche di colpe da lungo tempo passate, appunto perchè, come causa intelligibile di esse, noi non siamo soggetti alle determinazioni del tempo. Le azioni dell'uomo hanno dunque due aspetti; e noi considerando l'uno siam condotti ad un risultato affatto opposto a quello a cui giungiamo considerando l'altro. Riguardate quelle azioni come appartenenti al mondo sensibile, quando noi ne avessimo, per tale aspetto, una cognizione compiuta, le vedremmo come pienamente determinate, e determinate in modo che dal carattere di un uomo e dal suo passato potremmo con piena sicurezza prevedere tutti i suoi fatti futuri. Riguardate invece quelle azioni in relazione ad una coscienza morale, se noi avessimo quell'intuizione intellettiva di cui manchiamo, vedremmo quelle azioni derivare tutte immediatamente dal soggetto noumenico, libero affatto nel suo operare.

Ma qui sorge una difficoltà che lo stesso Kant dice gravissima e che da lui stesso viene dichiarata; perchè, com'egli osserva assai giustamente, chi propugna una dottrina ha il dovere di cercare tutte le obiezioni, che si possano muovere contro, e di esporle in tutta la loro forza e senza veli. Così infatti deve sempre procedere un vero amico della verità, e niuno lo fu più di

Kant. Confessiamo però che a noi molte altre difficoltà, da lui non vedute, ci paiono assai più gravi di questa, che è la seguente: Dio, essendo fondamento di ogni cosa lo deve anche essere della nostra esistenza, e quindi delle nostre azioni. Questa obiezione sarebbe, secondo Kant, insolubile se le cose sensibili, cioè esistenti nel tempo e nello spazio, si dovessero riguardare come cose in sè. Perchè in tal caso, dovendo noi riguardare lo spazio e il tempo come determinazioni necessarie di queste, non potremmo sfuggire al dilemma: o si riguardano il tempo e lo spazio come condizioni reali, indipendenti dallo stesso Dio, e allora si fa di questo un ente limitato e finito; oppure si considerano il tempo e lo spazio come determinazioni necessarie appartenenti allo stesso Dio, e allora è inevitabile lo Spinozismo: in ambi i casi riesce impossibile la libertà.

Se invece riconosciamo le cose sensibili, e con esse il tempo e lo spazio, come meri fenomeni o condizioni fenomeniche, allora Dio non si può riguardare come loro causa diretta, essendo Egli causa diretta dei noumeni e non dei fenomeni. I fenomeni invece, e tra essi le azioni umane, sono prodotti dai noumeni che stanno a loro fondamento. Ma, si potrà assai facilmente opporre a Kant: se Dio è causa dei noumeni, e questi lo sono dei fenomeni, non sarà Dio in ultimo la vera causa anche di questi? Tale obiezione fu da lui preveduta, ed egli vi rispose coll'osservare, che Dio è noumeno, non fenomeno; il creare, causalità noumenica e non fenomenica; e quindi non può applicarsi nè a Dio nè alla sua azione la legge della causalità naturale. Con ciò Kant vuol dunque intendere che Dio, se crea i noumeni, li può creare anche liberi;

il che non sarebbe possibile se il creare fosse una causalità naturale. Si dirà, che in tal modo il creare è una causalità affatto inesplicabile; ma Kant non pretende di spiegarla: secondo lui tutto quanto si riferisce al mondo in sè è mistero impenetrabile: vi affermiamo alcune cose, ma solo per iscopo morale e fondandoci sulla legge morale: del rimanente tutto è tenebre. Confessiamo che se l'obiezione è poco persuasiva, anche la risposta di Kant non soddisfa molto. Kant avrebbe potuto esser più spiccio qui e dire, che l'obiezione ha evidentemente un fondamento teoretico; e che teoreticamente, come non si può provar che Dio o la libertà esista, così non si può dimostrare che Dio o la libertà non esista. Egli stesso infatti, e qui e nella *Ragion pura,* si studia di provare che teoreticamente non è dimostrabile, non che la realtà o l'irrealità, neppur la possibilità o l'impossibilità sia di Dio sia della libertà.

Ciò appare anche più chiaramente dalle ultime considerazioni fatte da Kant in questo suo *Schiarimento;* nelle quali egli si chiede, perchè solamente la terza antinomia si mostri atta a trasportarci nel mondo noumenico, e farvici riconoscere l'esistenza assoluta di un qualche cosa? Questo avviene, risponde Kant, perchè nelle due prime antinomie, da lui chiamate *matematiche,* la tesi e l'antitesi sono amendue false, essendo amendue fondate sopra un falso presupposto, cioè che si possa nel mondo sensibile raggiungere l'incondizionato; e nella quarta antinomia la *Ragion pura* mostra bensì che, mentre l'antitesi è vera per il mondo fenomenico, la tesi lo potrebbe essere per il mondo noumenico, e che quindi a noi è lecito di pensare come possibile un ente assoluto; ma la stessa *Ragion pura*

ci fa poi vedere che a noi manca ogni fondamento per provare la reale possibilità e la reale esistenza di quest'ente. Per affermare l'una o l'altra dovremmo fare un salto mortale dal mondo sensibile nel mondo intelligibile, senza aver poi alcun mezzo di ricongiungere e rimettere in relazione l'uno coll'altro. Nella terza antinomia la cosa va diversamente: qui abbiamo nello stesso mondo sensibile un addentellato per passare da esso al mondo intelligibile, abbiamo cioè la coscienza di una legge assoluta, la quale per natura sua richiede necessariamente che il soggetto ad essa sottoposto, sia in sè libero; e come tale libertà non si può ammettere nel mondo fenomenico, rimane che si riponga nel mondo intelligibile. La libertà è dunque il solo oggetto intelligibile, di cui si ammetta direttamente l'esistenza partendo dal mondo sensibile; perciò dice Kant, che la libertà è il solo ponte che ci apre l'adito dall'uno all'altro mondo. Ed infatti vedremo poi che, se possiamo affermare l'esistenza di altri intelligibili, lo possiamo soltanto coll'appoggiarci all'esistenza della libertà e al valore assoluto della moralità.

Così anche qui, conclude Kant il suo *Schiarimento*, si riconosce l'accordo tra la Ragione teoretica e la Ragione pratica, accordo che viene naturalmente da sè, senzachè sia stato cercato, e che anzi pareva, quando si esponevano le investigazioni della *Ragion pura*, difficile o impossibile ad ottenersi. « Questo » dice Kant assai giustamente « viene a confermare « la massima, che in ogni ricerca scientifica si deve « procedere con tutta la possibile precisione e schiet- « tezza, e condurla a' suoi ultimi termini senza vol- « gersi indietro a guardare se si va contro a qualche

« principio in un altro ordine di cose: io ho assai
« frequentemente osservato, che mentre qualche cosa
« da me trovata nel mezzo d'una mia ricerca mi pa-
« reva, rispetto ad altre dottrine, assai dubbia, pure
« quando io non badavo a questo dubbio e non m'oc-
« cupavo che della mia ricerca sino al suo termine,
« in ultimo e in modo inaspettato i miei risultati si
« accordavano da sè stessi perfettamente con quelle
« dottrine, senzachè io avessi avuto il minimo riguardo
« e la minima parzialità per esse. Certi scrittori si ri-
« sparmierebbero molti errori e molta fatica, quando
« solamente si potessero risolvere a procedere nei loro
« lavori con maggiore schiettezza. »

Ho voluto riportare tutto il passo, perchè vi si contiene un principio metodico, il quale posto dai Tedeschi a fondamento delle loro ricerche scientifiche, fu una delle cause più efficaci dei loro progressi nel sapere.

Però se io non dubito che Kant pensasse veramente come scrive e si fosse quindi proposto di procedere nella *Critica della Ragion pura* senza nessuna preoccupazione delle conseguenze che ne sarebbero derivate nella *Ragion pratica*, credo ciò non di meno che gli interessi morali, da lui profondamente sentiti, abbiano, senzachè egli si accorgesse, diretto sovente il suo pensiero anche nelle investigazioni teoretiche e in quelle che egli stesso chiama sottigliezze della *Ragion pura*. E la prova si ha, più che in altro punto, in questa laboriosissima dottrina della libertà, dottrina, che Kant rifece più volte, e ogni volta con qualche tratto o con qualche colorito differente. Noi abbiam già veduto infatti le gravissime difficoltà nelle quali Kant in questo punto si avvolgeva, e le diverse vie

da lui prese o indicate, nella *Ragion pura* e nella *Fondazione*, per uscirne. In questo *Schiarimento* la dottrina si accosta più a quella della *Ragion pura* che non a quella della *Fondazione*. Mentre nella *Fondazione* libertà suona quasi come operare razionalmente e quindi conformemente alla legge, qui invece la libertà consiste nella sottomissione alla legge morale, sottomissione sciolta però da ogni costringimento. E così mentre nella *Fondazione* l'operare contro la legge morale è un operare determinato dal senso, qui si propende a considerare l'operare malvagio come un effetto indipendente dal senso, come l'effetto di un carattere noumenico, radicalmente cattivo, e pur in sè libero, non meno libero di un carattere buono che opera secondo ragione. E infatti Kant ci afferma esservi casi, nei quali un uomo mostra fino da fanciullo una natura così trista, da non lasciar sperare nessun'emendazione; e tuttavia noi non lo scusiamo perciò, anzi lo riteniamo tanto più riprovevole e degno di castigo, inquanto le sue azioni colla loro malvagità uniforme, vengono da noi riguardate come conseguenze naturali di principii malvagi ed invariabili, liberamente accolti (p. 231).

Benchè qui Kant parli solamente di alcuni casi, tuttavia è facile lo scorgere come, se egli non s'acconcia ad attribuire la determinazione degli atti cattivi intieramente al senso, e quindi a riguardarli come atti non liberi, gli rimane per unico scampo di generalizzare *quei casi*, e accettare la teoria, che poi sosterrà lo Schopenhauer, e che questi già afferma essere la più conforme al genuino pensiero di Kant: teoria secondo la quale l'uomo è noumenicamente libero autore del suo carattere buono o cattivo; e

quando esso, con un *fatto intelligibile,* lo ha prodotto, quel carattere, essendo fuori del tempo, è invariabile, si mantiene cioè costantemente buono o costantemente cattivo, e, com'è, si viene poi, secondo le leggi della causalità naturale, sviluppando nel tempo e manifestando nella serie de' suoi fenomeni. — In tale soluzione il concetto di libertà non includerebbe più analiticamente il concetto della legge morale, come vorrebbe la *Fondazione,* ma conterrebbe sempre un rapporto necessario con quella legge; poichè un essere libero, sebbene possa nelle sue azioni conformarsi ed anche non conformarsi ad essa, è appunto, come essere libero, soggetto alla legge morale in modo assoluto.

Ma con questo *Schiarimento* non son finite del tutto negli scritti di Kant le vicende di questa dottrina gravissima della libertà; poichè noi la vedremo toccata ancora qua e là nella filosofia giuridica e religiosa.

Non c'è dubbio però che alla dottrina, quale viene esposta in questo *Schiarimento,* Kant si mantenne nei lavori posteriori, come vedremo, più fedele che non alle altre spiegazioni.

CAPO QUARTO.

Segue la Critica della Ragion pratica — II. La Dialettica e la Metodica.

§ 1. — Il Sommo Bene e l'Antinomia unica della Ragione pratica.

Non si deve credere che questa parte della *Ragione pratica* corrisponda nella sostanza, come nella parola, alla *Dialettica* della *Ragion pura*. La discussione della Antinomia per sè non vi occupa molto spazio, poichè essa viene molto prestamente risoluta da Kant, e la trattazione si aggira intorno a' suoi due propri ed essenziali oggetti, i quali sono il *Sommo Bene* e i *Postulati* di questo. Però il discorso prende le mosse dall'Antinomia.

Nella Ragione teoretica, dice Kant, noi siamo tratti alle Antinomie dalla nostra tendenza naturale a cercare l'Assoluto; e come lo vogliam cercare ne' soli oggetti da noi conoscibili, cioè negli oggetti sottoposti alle forme del tempo e dello spazio, i quali vengono da noi riguardati come cose in sè, noi ci avvolgiamo

necessariamente in un labirinto, poichè tuttociò che noi teoreticamente possiam conoscere, cioè tuttociò che è soggetto alle condizioni del tempo e dello spazio, è sempre determinato e non può essere nè darci mai l'assoluto.

Anche nella Ragione pratica noi ci imbattiamo in un'Antinomia cercando l'Assoluto. Qual'è l'Assoluto della Ragion pratica? Come l'Assoluto della Ragion teoretica è ciò che in sè contiene la piena determinazione di tutti i condizionali, così l'Assoluto della Ragion pratica starà nell'oggetto che in sè comprenda incondizionatamente tutti gli oggetti della Ragione pratica pura; ossia, come dice Kant nel suo linguaggio, quell'assoluto sarà l'*incondizionata totalità dell'oggetto della Ragion pratica pura* col nome di **Sommo Bene** (*die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des* **Höchsten Guts**).

Però codesto Sommo Bene, in cui sta propriamente l'Assoluto pratico di Kant, non va confuso colla stessa legge morale, la quale è pure assoluta, ma in modo ben diverso. La legge morale è assoluta, inquanto è il supremo e necessario fondamento di tutte le determinazioni di una volontà buona; ma essa è meramente formale, e determina il volere in modo puramente formale. Il Sommo Bene invece è oggetto e quindi materia del volere; perciò, quando si riponesse nel Sommo Bene il fondamento stesso della determinazione del volere morale, quando cioè questo negli atti suoi avesse per ultima mira, non già la legge stessa, ma il Sommo Bene, allora noi cadremmo nella morale eteronomica, e sarebbe quindi distrutta la vera moralità. Il Sommo Bene può essere fondamento, mo-

tivo alle determinazioni del nostro volere, ma solo inquanto sia in esso contenuta, come elemento, la stessa legge morale.

Ciò premesso, in un primo capitolo della sua *Dialettica*, Kant viene a determinare la natura del Sommo Bene. Come si può facilmente argomentare dalle cose già dette, non si deve confondere il Sommo Bene col bene supremo: noi sappiam già dal primo stupendo capo della *Fondazione* che il bene supremo, quello che sta sopra a tutti gli altri, è il Bene morale, è il volere buono; qui per Sommo Bene Kant intende la somma di tutti i beni, il bene che in sè li comprende tutti, il bene perfettissimo.

In questo bene perfettissimo, ossia nel Sommo Bene, si debbono contenere due elementi, la virtù e la felicità, la virtù senza dubbio, perchè essa è il bene maggiore di tutti gli altri; ma anche insieme la felicità; perchè, dice Kant, se noi supponiamo un essere il quale ad un volere perfetto congiunga l'onnipotenza, quegli non si contenterà di meritare la felicità, ma anche se la procaccerà.

Da ciò, con debole fondamento per verità, Kant conclude senz'altro che virtù e felicità sono due determinazioni di un medesimo concetto, necessariamente connesse fra loro. — Ma tali connessioni possono, secondo Kant, aver luogo in due modi differenti, cioè o analiticamente, in forza del principio di identità, (nesso logico), o sinteticamente in forza del principio di causalità (nesso reale). — Si tratta di vedere quali di questi due nessi unisca insieme la virtù e la felicità nel Sommo Bene.

Delle antiche scuole greche ve ne furon due, quelle degli Stoici e degli Epicurei, le quali, dice Kant,

seguendo il medesimo metodo, si appigliarono alla prima delle indicate soluzioni, identificando la virtù colla felicità. Ma queste due scuole poi si opposero l'una all'altra, perchè l'una, quella degli Epicurei, prese come principio fondamentale la felicità; l'altra la virtù: secondo gli Epicurei la virtù sta nella coscienza della propria massima inquanto essa conduce alla felicità; secondo gli Stoici la felicità sta nella coscienza della propria virtù.

Kant deplora che pensatori così acuti abbiano fatta una tale confusione, confusione, che del resto egli spiega, sia colla tendenza degli uomini troppo sottili a ridurre le differenze dei concetti a questioni di parole, sia colla difficoltà di vedere quelle differenze stesse, quando, come nel caso nostro, esse poggiano in alto o sono molto profonde. Del resto, osserva Kant, quei filosofi avrebbero dovuto considerare che due concetti possono entrare insieme in un terzo, e quindi aver tra loro e con questo un'identità parziale, pur essendo nel rimanente diversissimi; e che pur constando della stessa materia, due concetti possono anche differenziarsi profondamente per il diverso modo col quale questa è nell'uno e nell'altro disposta. Ora quanto alla differenza tra la virtù e alla felicità si avverano, secondo Kant, amendue i casi, avendo l'*Analitica* provato che quelle due condizioni, non che esser diverse l'una dall'altra, si oppongono anche spesso fra loro e si escludono reciprocamente.

Così essendo le cose, non è possibile accogliere nè la dottrina degli Stoici nè quella degli Epicurei; e ci rimane a cercare l'unione di quei due concetti in una sintesi reale; la quale ricerca, o *deduzione*, dovrà essere *trascendentale*, cioè fatta a priori, perchè riguarda un

principio necessario moralmente, il principio cioè che il *Sommo Bene deve essere effettuato da una volontà libera.*

Ma appunto intorno a questo nesso reale tra la virtù e la felicità sorge l'antinomia pratica; dato che tra quei due elementi vi debba essere un nesso reale, ne viene per conseguenza necessaria o che *il desiderio della felicità sia il motivo delle massime seguíte dal Volere morale, o che questo sia la causa della nostra felicità.* Ma nè l'una nè l'altra cosa è possibile; non la prima, perchè con essa sarebbe distrutta l'intenzione (*Gesinnuhg*) morale; non la seconda, perchè i fatti coi quali possiamo studiarci di conseguire la nostra felicità non si connettono nè si regolano secondo le determinazioni morali, ma secondo la conoscenza che noi abbiamo delle leggi della natura e secondo il potere fisico che noi abbiamo di rivolgere queste ai nostri intenti.

Ma se amendue le proposizioni vogliono cose impossibili, dovremo inferirne che è anche impossibile il Sommo Bene, e quindi concludere che è falsa la legge morale, la quale ci impone l'attuazione di quel Bene?

Come si toglie questa difficoltà? In un modo analogo a quello con cui viene risoluta la terza antinomia della Ragion pura, quella cioè riguardante la libertà. — La prima proposizione dell'antinomia pratica va messa senz'altro da parte, come assolutamente falsa; perchè, quando fosse accolta, rovinerebbe dalle fondamenta qualsivoglia morale. La seconda proposizione invece, che cioè la virtù produca necessariamente la felicità, se è falsa, considerando soltanto il mondo parvente o sensibile, indipendentemente da ogni rapporto col mondo intelligibile, potrebbe esser vera, con-

siderando invece il mondo sensibile secondo questo rapporto, e quindi riguardandolo come dipendente da un autore intelligibile. — Ora, poichè il rapporto del mondo sensibile coll'intelligibile è necessariamente richiesto dalla nostra stessa coscienza morale, una tale considerazione sarebbe pienamente giustificata, e noi potremmo riconoscere e derivare il nesso necessario tra la felicità e la virtù dall'autore stesso intelligibile del mondo.

Il Sommo Bene, conclude Kant, è dunque il supremo fine di un volere determinato moralmente, ma lo è, non inquanto i due elementi di cui esso consta si possano congiungere insieme con un nesso fenomenico, ma inquanto si riconosce questo nesso come necessario in relazione col mondo intelligibile.

Fa meraviglia, dice Kant, che antichi e moderni abbiano scorta già nella vita presente la felicità in giusta proporzione accordata alla virtù. A questo proposito Kant si ferma specialmente ad esaminare la dottrina di Epicuro, intorno alla quale egli fa delle osservazioni molto sagaci, benchè il modo col quale egli la interpreta non sia storicamente troppo esatto. Secondo Kant, Epicuro, al paro degli Stoici, poneva la felicità nella coscienza della virtù, scostandosi da loro solamente in ciò, che egli poneva come stimolo e motivo della virtù il piacere che si trae dalla coscienza di essa, la qual cosa era dagli Stoici negata. Ed avevan ragione, dice Kant, poichè in questa dottrina di Epicuro v'ha, secondo lui, un circolo vizioso: come può altri, chiede Kant, venire eccitato alla virtù dal piacere che si trae dalla coscienza di questa, se prima non si è stati virtuosi, se non si ha, indipendentemente da quel piacere stesso, un senso od un

impulso per la virtù? V'è quì, egli prosegue, un vizio di surrezione, del quale siamo facilmente vittima, e di cui dà quest'ingegnosa spiegazione: Alla nostra intenzione morale (*moralische Gesinnung*) si accompagna la coscienza che siam determinati dalla legge; ma la coscienza delle nostre determinazioni volitive produce sempre in noi un piacere per le azioni che da queste derivano; ora noi sovente prendiamo questo piacere che segue il compimento di quelle azioni per la causa stessa che le determina; errore nel quale noi cadiamo assai facilmente, perchè, essendo in realtà il nostro volere il più sovente determinato dall' idea del piacere, siamo inclinati a riguardar questo come il solo movente di tutte le nostre azioni, e quindi anche delle azioni morali; il che facendo si distrugge intieramente la moralità, la quale non si contenta di azioni conformi alla legge, ma vuole che queste siano compiute *per stima della legge, per dovere.*

Con ciò Kant vien forse a negare che dalla coscienza della virtù derivi un qualsiasi piacere? — No. — V'ha una parola, egli dice, la quale designa assai bene la compiacenza dell'operare virtuoso, differenziandola dai godimenti della felicità. Questa parola è *soddisfazione di sè stesso* (*Selbstzufriedenheit*). La soddisfazione di sè non si confonde con alcuno dei piaceri, che ci procuriamo, appagando le nostre tendenze affettive, anche le più nobili e conformi, negli effetti loro, alla legge morale, come sono la benevolenza e la compassione. Tutte queste tendenze, qualunque sia il loro oggetto, benchè la loro soddisfazione produca un piacere affettivo, sono però moleste (*lästig*) ad un essere ragionevole che vuol conformarsi alla ragione; la soddisfazione di noi stessi è una soddisfazione intellet-

tuale, e ci riesce piacevole inquanto, rendendoci essa indipendenti dalle tendenze affettive, ci libera anche dalle loro molestie. Ma il piacere che si ha da questa soddisfazione non è mai perfetto, anzitutto perchè in sè meramente negativo, nascendo esso soltanto dalla liberazione di un male, poi perchè questa stessa liberazione quaggiù non ci riesce mai completa, non potendo noi mai renderci affatto indipendenti dalle tendenze affettive, e cioè affatto liberi nel senso inteso dalla *Fondazione*. E nel medesimo senso Kant osserva qui che la libertà è suscettiva per sè di un godimento che non è nè la felicità nè la beatitudine, ma è però simile a quest'ultima, perchè consistendo nell'indipendenza dall'azione degli appetiti, è, *almeno rispetto alla sua origine* (*wenigstens seinem Ursprunge nach*), analoga alla *sufficienza a sè* che propriamente attribuiamo soltanto a Dio.

Kant alla fine de' suoi ragionamenti, rivolti alla soluzione dell'antinomia pratica, giunge alla seguente conclusione. La legge morale richiede l'attuazione del Sommo Bene: in questo si trovano due elementi, la moralità e la felicità, ma la moralità è l'elemento primo e determinante, la felicità il secondo e dipendente dalla moralità: posta tale relazione fra i due elementi, la loro attuazione e quindi l'attuazione del Sommo Bene, cioè la congiunzione necessaria della virtù colla felicità, a quella conseguente e proporzionata, deve esser riguardata come possibile. Ma una tale congiunzione necessaria non ci può esser data secondo le leggi del mondo fenomenico, benchè in esso si compiano le azioni rivolte all'attuazione del Sommo Bene. Kant si propone quindi di considerare quella possibilità nella sua relazione necessaria col

mondo intelligibile; ma sotto due rispetti, prima rispetto a ciò che sta in nostro potere, poi rispetto a ciò che oltrepassa le nostre forze, e che la ragione ci propone a compimento del nostro difetto.

Con ciò noi entriamo in un nuovo tema, voglio dire in quello importantissimo dei *Postulati* della Ragion pratica, tema che occupa tutta la parte rimanente e maggiore della *Dialettica*, e che noi esporremo in distinti paragrafi.

§ 2. — Il Primato della Ragione pratica e i due postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio.

1. La prima questione che Kant discute per avviarsi a trattare dei Postulati della Ragione pratica, riguarda i rapporti reciproci tra la Ragione teoretica o speculativa e la Ragione pratica. E la questione non è certamente fuori di luogo. Codesti Postulati che Kant dovrà stabilire, benchè proposti per uno scopo pratico, hanno in sè un valore teoretico: è dunque possibile un conflitto tra le due Ragioni. Con quali criteri e in che modo potremo noi conciliarlo? Kant ce lo dice in una breve trattazione da lui intitolata: *Del primato della Ragion pratica nella sua congiunzione colla speculativa.* Per rendere impossibile ogni conflitto tra le due Ragioni, bisogna, egli osserva, ricercare a quale spetti il primato sull'altra, ed in che senso ed entro quali limiti. Ora, quando due o più cose sono fra di loro congiunte razionalmente, ha, secondo Kant, il *primato* quella, che dà la norma della loro stessa congiunzione, o al cui interesse deve esser subordinato quello delle altre.

Al pari di tutte le altre facoltà, hanno pure il loro

interesse, ossia il loro scopo, la Ragione speculativa e la Ragione pratica: quella mira a determinare gli oggetti nei loro principii *a priori* supremi, questa a determinare il volere rispetto al Sommo Bene. Ora, se la Ragione pratica dovesse accogliere soltanto ciò che le vien pôrto dalla Ragione speculativa, non sarebbe dubbio il primato di questa su quella; ma le parti cambiano se la Ragione pratica contiene in sè certi principii primitivi e *a priori*, inscindibilmente congiunti con certe *affermazioni teoretiche* (Kant le chiama *theoretische Positionen*), le quali, sebbene non contraddicano alla Ragione speculativa, ne trascendono però i limiti e sfuggono alla sua scienza. Si chiede in tal caso se la Ragione speculativa possa rifiutarsi di accogliere tali affermazioni. Quando fossimo tratti a queste dagli impulsi affettivi, da una *Ragione determinata patologicamente*, come avviene presso i Maomettani nell'idea che si fanno del loro Paradiso, e presso i Teosofi e i Mistici nella loro presunzione di unirsi con Dio, allora la Ragione speculativa ha senza dubbio il diritto di rifiutarsi alle pretensioni della Ragione pratica, la quale non fa che trascinarci nelle insensatezze e nelle follie dell'immaginazione; sicchè, dice risolutamente Kant, tanto varrebbe non aver la ragione, l'adoperarla così. — Ma se la Ragione pratica si determinasse da sè, fosse pratica per sè stessa, allora la Ragione teoretica dovrebbe cedere a quella, pur costituendo in fondo l'una e l'altra una medesima Ragione, operante con due fini e quindi con atti differenti, ma ugualmente *a priori* e necessari.

La Ragione speculativa deve in tal caso accogliere le affermazioni della Ragione pratica, benchè prove-

nienti da una fonte diversa dalla sua, deve accoglierle e, senza pretendere di allargare con esse le sue cognizioni, metterle d'accordo co' suoi stessi principii. A questa conclusione si ha da venire necessariamente, perchè, dice Kant, *ogni interesse è in ultimo pratico*, (*alles Interesse zuletzt praktisch ist*, p. 261), ne v'è in ciò alcun pericolo per la Ragione teoretica, giacchè sta fermo, che tutte le asserzioni teoretiche richieste dalla Ragione pratica, sono richieste unicamente per iscopo pratico e a questo sono limitate.

Quali sono dunque codeste affermazioni richieste, ossia codesti postulati, che noi per brevità chiameremo *teoretico-pratici?*

2. Il primo di questi è, si noti bene, non l'esistenza di Dio, ma l'immortalità dell'anima. La ragione di questa precedenza è assai importante nel pensiero di Kant. Egli voleva evitare ogni pericolo di rendere la moralità dipendente da un qualunque principio estrinseco, fosse pure questo principio Dio stesso; perciò, come vedremo meglio in sèguito, il postulato dell'esistenza di Dio non ha alcuna parte nè nella forza obbligativa della legge, nè nella produzione della moralità; mentre l'immortalità dell'anima, benchè non ci dia il fondamento dell'obbligazione il quale risiede sempre nella stessa legge, è tuttavia richiesta come una condizione della moralità. Infatti la legge morale prescrive, come oggetto necessario del volere, l'attuazione del Sommo Bene; ma perchè questa sia possibile, occorre, che il primo e più essenziale elemento di esso, che è la moralità, raggiunga il suo massimo grado; ossia che il volere si conformi pienamente alla legge, diventi un volere santo. Ma la santità è impossibile ad un essere finito: essa non può

valere per lui se non come un' idea regolatrice della vita, come un tipo di perfezione al quale egli si deve accostare. Ora, sebbene tale perfezione non si possa conseguire, deve però esser possibile un continuo indefinito accostarsi ad essa; dunque la vita personale dell'ente ragionevole non deve cessar mai, l'anima sua deve esser immortale, e deve esser immortale come persona, perchè, come tale, deve progredire indefinitamente verso la massima perfezione morale, cioè verso la santità. — Con questa dottrina si sfuggono, dice Kant, due gravi pericoli; l'uno quello di togliere la sua severità e razionalità alla legge morale, e l' altro quello di cadere nelle fantasie dei mistici i quali pretendono una santità perfetta, un'unione compiuta con Dio. Ai primi dice Kant, che certamente l'uomo non è mai sicuro della sua virtù, che la santità è un ideale inarrivabile, ma che però noi possiamo avvicinarci sempre più ad esso, possiamo, dopo aver messa la nostra virtù alla prova, confidarci di perseverare in quella, non solo durante la vita presente, ma anche al di là di essa; e così di conseguire, nell'infinita durata della nostra vita ragionevole, il nostro fine morale, tenendo anche in vista un avvenire beato (*eine Aussicht in eine selige Zukunft*). Ma santità e beatitudine, dice Kant poi al mistico, non sono per l'uomo che *idee*, le quali pienamente in lui non si attueranno mai; quindi, se l'uomo può tanto più sperare di rimaner costantemente fedele alla legge, quanto più va perdurando nell' esercizio della virtù, egli tuttavia non potrà mai averne piena sicurezza. Di qui l'umiltà, che anche nella coscienza del giusto deve di continuo andar congiunta colla stima di sè, quell' umiltà che lo tiene sempre in sull'avviso, per fargli seguire pun-

tualmente i comandi assoluti ed inflessibili della legge morale.

Si vede con quanto vigore e con quanta tenacità Kant tenga fermo ed integro il concetto severissimo del suo principio morale, di quell'imperativo categorico, inesorabile senza crudeltà, che eleva l'uomo, ma gli toglie ogni orgoglio, che lo allontana da ogni bassezza, ma vuole che di ciò non insuperbisca, perchè è suo dovere, che gli dà l'immortalità, affinchè egli adempia il suo dovere di perfezionarsi indefinitamente, e non colla mira diretta ed essenziale di renderlo beato, come volevano gli Illuminati.

Lo stesso pensiero, fisso, insistente, si mostra forse ancor più nella trattazione dell'altro postulato, dell'esistenza di Dio.

Il Sommo Bene ha due elementi: la virtù massima e la massima felicità ad essa corrispondente. L'immortalità dell'anima rende possibile il primo elemento: ma come sarà possibile il secondo? Sarà possibile per mezzo d'un altro postulato, quello dell'esistenza di Dio. Vediamo come Kant creda di arrivarvi.

Kant comincia il suo ragionamento con definire la felicità. *La felicità è la condizione di un essere ragionevole, al quale, nel complesso della sua esistenza, tutte le cose vanno secondo il suo desiderio ed il suo volere, e riposa quindi sull' accordo della natura con quanto egli si propone a scopo e altresì con ciò che è il fondamento essenziale del suo volere* (1). Insomma

(1) Citiamo testualmente le parole di Kant per dare un saggio del modo profondo, ma non di rado artificioso ed avviluppato con cui egli soleva definire: GLÜCKSELIGKEIT *ist der Zustand eines vernüftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz, Alles nach Wunsche u. Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ingleichen zum wesentlichen Bestimmuugsgrunde seines Willens* (p. 264).

per Kant la vera felicità deve consistere nell'armonia completa del nostro stato coi nostri desideri, e con tutto ciò che determina il nostro volere.

Ma sorge questa contraddizione. Da una parte la legge morale prescrive al nostro volere determinazioni affatto indipendenti dalla natura e da ciò che in questa s'accorda coi nostri appetiti; e noi, non essendo autori della natura, non abbiamo alcun potere per stabilirvi un nesso necessario tra quelle determinazioni e la nostra felicità; dall'altra parte la legge morale, richiedendo l'attuazione del Sommo Bene, richiede pure questo nesso necessario. Per iscopo pratico si ha dunque da riconoscere l'esistenza di un Essere, il quale sia causa possibile e sufficiente di quel nesso e quindi sia superiore alla natura, abbia un intendimento (*Gesinnung*) morale e sia dotato d'intelligenza e volontà. Deve aver un intendimento morale per connettere la natura colla moralità, anzi sottometterla a questa, deve avere intelligenza e volontà, perchè Egli, come dice Kant sottilmente, non ha da connettere la felicità soltanto colla legge, ma anche colla sua rappresentazione come determinatrice della volontà; e con ciò Kant vuol dire che quell'Essere deve connettere la felicità con atti i quali non siano solamente *legali*, cioè meramente conformi alla legge, ma siano pure *morali* cioè compiuti per la legge. — Così Kant viene alla conclusione che questa causa fondamentale del nesso necessario tra la virtù e la felicità non può esser che l'Ente adorato dagli uomini sotto il nome di Dio, l'Ente, cioè, riconosciuto come *autore morale del mondo*. Questo autore morale, essendo il fondamento necessario del Sommo Bene, viene senz'altro riten
e detto da Kant il *Sommo Bene primitivo* (*das hö*

ursprungliche Gut), mentre il Sommo Bene, di cui si è parlato fino a qui, diventa il *Sommo Bene derivato* (*das höchste abgeleitete Gut*). Ma di questi due beni se il primo è il fondamento reale del secondo, questo è il fondamento conoscitivo, la *ratio cognoscendi*, di quello. La legge morale postula la possibilità del sommo bene (derivato), perchè c'impone di promoverlo; la possibilità del sommo bene postula la esistenza di un Ente supremo morale, di Dio. Questo postulato stesso però non è oggetto di un dovere, perchè esso, riguardando l'esistenza di un qualche cosa, è, come tutti gli altri giudizi simili, per sè stesso teoretico; e nessuna affermazione teoretica può mai venir riguardata come doverosa. Sarebbe tale, almeno per iscopo pratico, l'affermazione dell'esistenza di Dio, ove in Dio si riponesse il fondamento del dovere stesso, della forza obbligativa della legge morale; ma la legge morale è obbligatoria assolutamente e per sè medesima, e non abbisogna quindi di nessun principio superiore, neppur di Dio, per valere: solamente per la sua attuazione, anche parziale, occorre una condizione, la libertà, e per la sua attuazione massima un'altra condizione, l'immortalità dell'anima. Ora l'esistenza di Dio non è in alcun modo condizione per l'attuazione del dovere, ma soltanto per l'attuazione del Sommo Bene. La necessità del postulato riguardante l'esistenza di Dio non è dunque una necessità obiettiva, come è quella della stessa legge morale, ma è una necessità meramente subiettiva, cioè è un *bisogno* (*Bedürfniss*); perchè noi non possiamo sentirci obbligati a promovere il Sommo Bene senza pensarlo come possibile, e quindi senza accettare la sola condizione che lo rende possibile, e che è appunto l'esistenza di Dio. Dunque

questa esistenza, se è per la Ragione teoretica una mera *Ipotesi*, un mezzo di spiegazione; come condizione del Sommo Bene e per iscopo pratico, diventa oggetto di una *Fede pura razionale* (*reines Vernunftglaubens*).

3. Ciò stabilito Kant viene a paragonare la sua dottrina colle dottrine antiche e specialmente con quelle degli Epicurei e degli Stoici, e poi coll'Evangelio.

Le dottrine antiche non potevano giungere ad una soluzione conveniente della questione intorno al Sommo Bene, perchè pretendevano che questo si potesse attuare per vie meramente naturali, e indipendentemente dal dogma dell'esistenza di Dio: se con tale procedimento, dice Kant, le scuole antiche conseguirono, nella questione propriamente morale, il vantaggio di rendere indipendente il principio morale dall'esistenza di Dio, non potevano invece conseguire colla stessa via un buon effetto nell'altra questione che riguarda il Sommo Bene.

Infatti gli Epicurei, mentre distruggevano l'elemento fondamentale del Sommo Bene che è la moralità, potevano poi credere di conseguire il secondo elemento, cioè la felicità, per vie naturali, in quanto si contentavano di un bene molto incerto e modesto, di ciò insomma che colla nostra *saviezza* (*Klugheit*), e quindi anche colla moderazione dei nostri appetiti, possiamo procacciarci.

Quanto agli Stoici, essi si credevano di conseguire il Sommo Bene adottando il principio opposto a quello stabilito dagli Epicurei, cioè sopprimendo il secondo elemento del Sommo Bene, e pretendendo che nella virtù il Sapiente trovi senz'altro la sua felicità. Una tale dottrina, dice Kant, è una specie di *eroismo* su-

periore alla natura umana, e al quale questa non si può adattare. Il Sapiente stoico domina tutti gli affetti, anzi! li ha distrutti completamente nel suo animo; perciò è sottratto alle loro tentazioni, e non è neanche più sottoposto al dovere, perchè non ha bisogno di essere obbligato a far cosa verso la quale non sente più alcuna avversione. L'ideale degli Stoici era dunque la forza dell'animo, e questa forza dell'animo, che domina e annulla tutti gli appetiti, dicevano *Sapienza* (*Weisheit*), e in essa riponevano il Sommo Bene (1).

Alla Sapienza degli Stoici e alla Saviezza degli Epicurei, l'Evangelio ha sostituito come ideale della condotta umana la santità, una santità che noi non possiamo conseguire mai pienamente, ma alla quale ci è dato di appressarci sempre più.

Ora Kant, seguendo l'indirizzo generale dell'Illuminismo germanico che nel Cristianesimo vedeva le proprie dottrine morali e religiose, pretende che questo, considerato pure affatto umanamente e senza riguardo alla sua origine divina, si accorda perfettamente colla sua dottrina. Della quale pretensione non ci meraviglieremo, non essendo difficile dare all'Evangelio varie interpretazioni, e quindi anche vedervi la moralità assoluta di Kant.

Secondo l'interpretazione di Kant, l'Evangelio propone all'uomo la Santità come ideale, ma non fa consistere in questa la moralità propria dell'uomo. Mentre gli Stoici credevano che il loro Sapiente potesse raggiungere quel grado, in cui l'uomo non sente più gli

(1) V'è un breve cenno che riguarda Platone ed Aristotile: ma di questi Kant si limita a dire in una nota, che *essi si differenziano solamente rispetto all'origine dei concetti morali* (p. 269).

appetiti, secondo l'Evangelio la moralità umana consiste essenzialmente nella virtù, ossia in una lotta incessante contro il senso e contro gli appetiti in generale. Da ciò l'umiltà che l'Evangelio predica all' uomo anche più virtuoso e conscio della sua virtù. Come la Morale kantiana, così l'Evangelio fa dipendere il valore, la dignità di un uomo dalla moralità: una volontà compiutamente buona avrebbe un valore infinito dinanzi a Dio, perchè i soli limiti che da questo sono imposti alla distribuzione della felicità stanno nella insufficienza morale. L'Evangelio letto da Kant riconosce pure che la legge morale ha valore per sè, indipendentemente da Dio, ma riguarda questo come il fondamento necessario del Sommo Bene, dell'accordo tra la felicità e la virtù, come l'autore di un Regno divino, di un Regno della grazia, nel quale la Natura si piega e conforma pienamente alla legge morale e alle sue esigenze.

In tal modo, consistendo la religione, secondo Kant, sebbene egli qui esplicitamente non lo dica, nel riconoscere l'esistenza di Dio e nel riguardarla come condizione del Sommo Bene, la Morale kantiana è affatto indipendente da qualsiasi religione: perfino il dogma dell'immortalità dell'anima non ha bisogno di questa per essere ammesso.

La religione è invece necessaria, perchè si abbia fede nell'attuazione del Sommo Bene. Però l'idea che noi ci dobbiamo formare di Dio, per poterlo ritenere fondamento del Sommo Bene, ci dà una religione la quale non soddisfa soltanto ad un *bisogno* morale, ma viene anche a raffermare, sotto un altro aspetto, i precetti della Legge morale. Dio, come fondamento del Sommo Bene, non può non avere una Volontà

perfettamente conforme alla stessa legge morale: questa Volontà è necessariamente e costantemente buona, vuole quel che vuole la legge morale, e i precetti di questa sono anche voluti e quindi comandati da Dio. Perciò la religione, mentre ci inspira la fede nell'accordo tra la felicità e la virtù, ci fa anche riguardare i precetti morali come precetti divini, e l'adempimento del dovere per il dovere, come l'osservanza di un precetto divino.

Ma in tal modo non cadiamo noi nel pericolo, tanto scongiurato da Kant, di una Morale teologica e quindi eteronomica? Osserveremo noi i precetti morali non più *per sè stessi*, ma perchè comandati da Dio, il quale è anche l'Autore del Sommo bene, il distributore della felicità?

Kant vide l'obiezione, e rispose col distinguere l'oggetto del volere dal fondamento della sua determinazione (*Bestimmungsgrund*), ossia del suo *determinativo*. Il nostro volere non è buono se non è determinato dalla legge; ma questa richiede che noi concorriamo, per quanto sta in noi, all'attuazione del Sommo Bene, ponendo così implicitamente anche la condizione essenziale della nostra felicità, la quale però non è il movente del volere stesso.

Ciò posto, si vedono facilmente le conseguenze alle quali giunge Kant rispetto alla natura di Dio, al fine del mondo e ai caratteri della sua Morale.

Come noi crediamo all'esistenza di Dio sopra un fondamento pratico e per uno scopo pratico, così dobbiamo nello stesso modo determinarne la natura. Di tutti i predicati dalla Teologia attribuiti a Dio, i quali, per la più parte, esprimono solamente qualità spettanti agli esseri finiti, spogli dei loro limiti, vi

sono tre proprietà che la religione congiunta colla morale necessariamente ci fa riconoscere in Lui, tre proprietà che a Lui solo possono appartenere, e che in sè contengono tuttociò che può importare alla Morale e alla Religione di riconoscere in lui: queste tre proprietà sono la *santità*, la *beatitudine*, la *sapienza*, in conformità delle quali Egli deve essere riguardato ad un tempo come il *santo Legislatore e Creatore* del mondo, come il *buon Reggitore e Conservatore*, in ultimo come il *giusto Giudice*. Perciò sarebbe erroneo il considerar Dio solamente come buono, scompagnando tale qualità dalla sua sapienza, e quindi dalla sua giustizia. Per la sola *bontà* (*Gütigkeit*, benignità, dolcezza), Dio non potrebbe essere oggetto della nostra adorazione, come l'uomo colla sola beneficenza può bensì farsi amare, ma non ottenere la stima. Dio è dunque oggetto della nostra adorazione, in quanto la sua bontà o benevolenza è conforme alla sua sapienza ed alla sua santità, insomma in quanto è regolata perfettamente dalla legge morale. — Dal che si vede come il concetto più alto nella filosofia pratica di Kant sia quello della Legge e del Dovere, e il concetto stesso di Dio vi sia subordinato. La perfetta conformità alla legge morale è ciò che rende Dio adorabile da noi, come ciò che rende sacra a noi stessi la nostra persona, ciò che ci rende fini a noi stessi, fini assoluti, è l'esser noi i soggetti della legge morale, del dovere. La legge morale è la sola cosa santa per sè.

Dalla natura di Dio possiamo facilmente derivare quale sia il fine supremo della creazione. Questo non è senz'altro il benessere delle creature, come sarebbe per un Dio, il quale fosse unicamente buono (*gütig*),

ma è invece il Sommo Bene, cioè, la felicità degli esseri ragionevoli, dipendente dalla loro moralità e ad essa proporzionata.

L'Etica di Kant non è dunque, come egli stesso dichiara, una *Eudemonologia*, non è la scienza della felicità (*Glückseligkeitslehre*), ma la scienza del modo con cui renderci *degni della felicità*. Come tale, la morale adempie al suo ufficio, senza considerare per nulla, se questa felicità sia possibile o no, se si attuerà o non si attuerà. La Morale di Kant non si occupa che del dovere e delle condizioni del dovere, allontanandosi così, risolutamente, da tutte le filosofie più o meno eudemonistiche e filantropiche del suo tempo. Però, dice lo stesso Kant, quando la Morale ha terminato il suo proprio ufficio, può sorgere accanto ad essa e con essa accoppiarsi la religione, la quale eccita in noi e nutrisce la fede in Dio e quindi nell'attuazione del Sommo Bene. Prese allora la morale e la religione come formanti un sol tutto, si potrà dire che costituiscono la *scienza della felicità* (quella cioè del Sommo Bene).

§ 3. — Considerazioni sui Postulati della Ragione pratica in genere e sul loro valore.

1. Si raccoglie dalla trattazione precedente che la Ragione pratica, fondandosi nell'uno o nell'altro modo sulla legge morale, viene a riconoscere tre Postulati, cioè l'*immortalità dell'anima*, la *libertà* (in senso positivo come causalità di un Essere che appartiene al mondo intelligibile), e l'*esistenza di Dio*. Il primo è condizione necessaria al compiuto adempimento della legge morale, il secondo alla determinazione in

genere del volere secondo questa legge, il terzo all'attuazione del Sommo Bene.

In questi postulati la Ragion pratica, vincendo tutti gli ostacoli, ci porge delle affermazioni, alle quali la Ragione teoretica non poteva autorizzarci; ed infatti coll'asseverare l'immortalità dell'anima scioglie un problema nel quale la Ragione teoretica non trovava che paralogismi; coll'ammettere la libertà e il mondo intelligibile al quale noi, come soggetti liberi, apparteniamo, stabilisce un principio in cui la Ragione teoretica non trovava che antinomie; e finalmente col porre nell'*Ideale* della Ragione la condizione del Sommo Bene, riesce per uso suo a determinarlo quanto basta, mentre la Ragion pura lo doveva lasciar affatto indeterminato.

Non v'è dubbio che con questi tre postulati la Ragione teoretica o speculativa ottiene un vero allargamento; perchè sebbene vi si giunga condotti dalla Ragione pratica, tuttavia essi, riguardando la esistenza o le proprietà di certi esseri, sono in sè principii teoretici. Però codesti principii non allargano propriamente, in modo positivo, le nostre cognizioni, poichè, sebbene teoretici, vengono stabiliti soltanto per iscopo pratico; non ci danno una vera teoria, una scienza degli oggetti sovrasensibili, perchè di questi ci manca l'intuizione. Infatti, malgrado le affermazioni contenute in quei postulati e la sicurezza colla quale noi li possiamo accogliere, noi non riusciamo per questo, nel postulato dell'immortalità dell'anima, a farci alcuna idea di una durata di questa fuori del tempo, nè acquistare alcuna cognizione di più intorno alla natura dell'anima; così nel postulato della libertà non acquistiamo alcuna intuizione di questa e quindi una

vera cognizione: la libertà rimane sempre per noi un mistero indecifrabile; e finalmente quanto all'esistenza di Dio, Kant sfida tutti i dotti in divinità (*Gottesgelehrten, ein wunderlicher Name*, un nome singolare, dic'egli) a dichiarare se essi sappiano qualche cosa di positivo intorno alla natura di Dio, o, se piuttosto, quando di tutti i predicati da essi attribuiti a Dio fossero tolte tutte le determinazioni antropomorfiche e le idee che conformemente a queste noi ci facciamo di quei predicati, non ci rimanga altro che vuote parole.

Ciò non ostante quei postulati servono pienamente allo scopo pratico, da cui sono richiesti. Ed ecco in che modo:

La Ragione teoretica per sè sola ammette i postulati della Ragion pratica come principii meramente problematici, e i concetti su cui si fonda come concetti indeterminati; pensabili bensì, ma dei quali non si attenta neppure di provare la possibilità. La Ragione pratica invece lascia pure indeterminati teoricamente quei concetti, perchè per la determinazione teoretica occorrerebbero le categorie; ma essa attribuisce anzitutto a quei concetti un oggetto, rendendo così assertori i giudizi meramente problematici della Ragione teoretica, e poi riesce a determinare quegli oggetti nelle loro relazioni e nel loro valore pratico, dimodochè il loro riconoscimento soddisfa a tutte le esigenze della Morale.

Si può chiedere però qual diritto abbia la Ragione pratica di allargare in questo modo le affermazioni della Ragione teoretica? Il diritto riposa intieramente sulla legge morale che, come più volte s'è veduto, Kant riconosce come un fatto primitivo e indiscuti-

bile: nè è possibile un contrasto tra le due Ragioni, perchè di questi oggetti dei Postulati morali, se teoricamente non è dimostrabile la realtà, nessuno giungerà mai, per quante sottigliezze usi, a dimostrare neanche l'impossibilità. Essi dunque non contraddicono, ma soltanto trascendono la Ragione teoretica, la quale perciò se ne può servire solamente come di ipotesi regolative; mentre la Ragione pratica li può rendere e li rende principii immanenti e costitutivi.

Con questi principii riesce assai facile a Kant di sciogliere la questione da lui proposta se l'idea di Dio, quale Ente perfettissimo, appartenga alla Fisica e alla Metafisica ovvero alla Morale. Con soli concetti sarebbe impossibile stabilire l'esistenza di Dio; giacchè ad affermare l'esistenza di qualsiasi ente occorre un giudizio sintetico. Fuori della Morale non rimane quindi altra via per dimostrare l'esistenza di Dio, che partire dall'esistenza del mondo; ma dato pure che dall'esistenza del mondo si possa inferire l'esistenza di una sua Causa, non ci riuscirebbe poi di dimostrare che questa Causa è lo stesso Ente perfettissimo, è cioè Dio; giacchè per conseguire un tal risultato sarebbe necessario esaminar prima tutti i mondi possibili e, riconosciuto che il presente è il più perfetto di tutti, concluderne poi che anche la sua Causa deve essere un Ente, sopra ogni altro, perfettissimo.

La metafisica e la fisica non valgono dunque a provare l'esistenza di Dio, considerato come l'Ente più perfetto. Ma ciò che ad esse non riesce, viene assai facilmente compiuto invece dalla Morale, che richiede appunto come postulato del Sommo Bene l'Ente perfetto. L'idea di Dio si acquista dunque

soltanto per mezzo della Morale, e a questa, non ad altra scienza, appartiene. Anzi, Kant vuol confermare questa sua dottrina colla storia, mostrando che anche i Greci non sono giunti a riconoscere un Ente perfettissimo, se non quando presero a trattare le questioni morali, e che solo posteriormente quell' idea cadde in balìa alle dispute e alle dottrine teoretiche; Kant crede quindi, col rendere indipendenti da queste l'idea di Dio e in genere gli oggetti dei postulati pratici, di ritornare le cose ai loro giusti principii, evitando i pericoli che dalla confusione dei due scopi, cioè dello scopo pratico e dello scopo teoretico derivano, e che in senso opposto si avverano nell'Epicureismo e nel Platonismo.

« La mia dottrina ha provato » conclude Kant queste sue considerazioni « che la restrizione specu-
« lativa della Ragion pura ed il suo allargamento
« pratico, mettono la ragione in quello stato di equa-
« bilità (*in dasjenige Verhältniss der Gleichheit*), nel
« quale la ragione in genere può esercitarsi secondo
« il suo scopo: e questo risultato ci mostra che la
« via della sapienza non è sicura e praticabile per
« noi uomini, se essa non ci è data dalla scienza;
« con questo avvertimento però, che noi non possiamo
« esser convinti che essa ci conduce a quella meta, se
« non quando è compiuta. »

Così Kant esprime qui di nuovo la sua profonda persuasione di aver conciliato insieme pienamente le esigenze della teoria colla pratica, e mostra la viva compiacenza che di questo creduto risultato egli prova.

2. Kant aggiunge alla trattazione precedente due paragrafi, in uno dei quali cerca di schiarire ancor meglio la natura dei postulati morali, confrontandoli

colle ipotesi della Ragione speculativa; nell'altro vuol provare la saggezza colla quale alla potenza conoscitiva dell'uomo venne concessa un' estensione adeguata alla sua destinazione pratica.

Nel primo di questi due paragrafi, i quali sono gli ultimi della *Dialettica*, Kant ripete, come per verità usa fare troppo spesso nella sua *Critica della Ragione pratica*, parecchie cose già dette. Tuttavia qualche schiarimento da lui qui aggiunto merita di essere accennato. Uno scrittore, che Kant chiama una mente *molto chiara e sottile*, il Wizenmann, si era studiato in una Rivista tedesca del tempo, e primachè Kant pubblicasse la sua *Ragion pratica*, di dimostrare che da un *bisogno* non si può mai inferire la esistenza di un oggetto. Si vede che nel presente paragrafo Kant mira principalmente a risolvere questa difficoltà. L'obiezione del Wizenmann è, secondo Kant, pienamente giusta riguardo ai bisogni della Ragione pura e a quelli prodotti dalle tendenze affettive. Riguardo a questi non occorre prova, giacchè si vede chiaro come, non godendo essi un' intrinseca necessità, non possono darci alcun diritto alle conclusioni di cui si tratta. Quanto poi ai bisogni teoretici, anche questi sono insufficienti ad assicurarci l'esistenza di oggetti, e quindi ci conducono, come già s'ebbe a dire, semplicemente ad ipotesi. Infatti il sapere teoretico non ha alcuna necessità di argomentare l'esistenza di oggetti trascendenti per accertare la realtà de' suoi propri, ossia degli oggetti sperimentali, perchè questa ci è data senz'altro dalla nostra intuizione. A noi occorrerebbe di fare quell'argomentazione, solamente quando volessimo avere una spiegazione compiuta degli oggetti sperimentali,

e conseguire l'Assoluto teoretico; ma a noi non fa mestieri di asseverare in modo certo e dogmatico la realtà di quest'Assoluto, nè per acquistare la scienza di quegli oggetti, nè per farla progredire indefinitamente.

Ben diversa è la cosa per il bisogno pratico: qui la necessità di ammettere quei postulati è assoluta, perchè senza di essi la legge morale, sebbene sia perfettamente obbligatoria per sè e indipendentemente da qualunque affermazione teoretica, ci avvolgerebbe in una contraddizione inestricabile. Infatti essa ci imporrebbe, nel caso indicato, di promovere, per quanto sta da noi, l'attuazione del Sommo Bene, cioè di uno scopo il quale sarebbe, senza la verità di quei postulati, affatto impossibile, un concetto vuoto e senza realtà.

Nell'ammetter quei postulati l'uomo non fa dunque che ottemperare ad un imprescrittibile precetto della Ragione, il quale si fonda sopra un *Intento assolutamente necessario;* e come quei postulati sono posti unicamente per quest'intento, e sono d'altra parte con esso necessariamente collegati, così non sono semplici ipotesi ma principii propriamente assertori, e quindi postulati nello stretto senso della parola. *Dato insomma,* dice Kant, *che la Legge morale valga come precetto assoluto, l'uomo che a questo si conforma ha il diritto di dire: Io voglio che vi sia un Dio, che la mia esistenza in questo mondo sia anche esistenza in un mondo intelligibile, e finalmente che anche la mia durata sia infinita* (1).

Kant sta dunque fermo nei due principii: che la legge morale è valida indipendentemente da tutti i

(1) *Ich will, dass ein Gott, dass mein Dasein in dieser Welt, auch ausser der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich dass meine Dauer endlos sei* (p. 289).

postulati; e che non ci è imposta come obbligatoria la fede in questi; sebbene la loro accettazione possa essere, anzi sia una logica conseguenza del riconoscimento della legge morale, riconoscimento che solo è obbligatorio, perchè morale e non teoretico. *Una fede comandata è,* dice Kant risolutamente e con ragione, *un non-senso* (*Ein Glaube der geboten wird ist ein Unding*).

Noi dunque non abbiamo, secondo Kant, neppur il dovere di credere all'esistenza di Dio; anzi si vede chiaramente che questo postulato ha nella dottrina una parte meno essenziale degli altri due; perchè mentre la libertà e l'immortalità sono condizioni necessarie del primo elemento del Sommo Bene, e il dubitare di esse varrebbe come porre in dubbio la stessa legge morale; la esistenza di Dio è invece condizione del secondo elemento, cioè della felicità (proporzionata alla virtù). Ma questo postulato ha altresì un fondamento più debole. Infatti, secondo Kant, i postulati della libertà e dell'immortalità sono fondati sopra una necessità obiettiva, derivante dalla stessa legge morale, e da questa pure determinati e richiesti come i soli oggetti che ne possono soddisfare le esigenze; invece la legge morale non richiede assolutamente che l'accordo della felicità colla virtù si faccia per mezzo di Dio, ma che si faccia, qualunque sia la causa che poi lo abbia a produrre. Ora questo accordo potrebbe essere anche prodotto dalla Natura; l'uomo almeno non è in grado di provare che ciò sia assolutamente impossibile: ma egli fa dipendere e deriva quell'accordo da Dio, da un Ente perfettissimo, perchè a lui riesce impossibile di derivarlo in altro modo: la necessità dunque, per la quale si

ammette l'esistenza di Dio, non è una necessità obiettiva, ma una necessità subiettiva. Tuttavia, come noi vogliamo concepire in qualche modo l'attuazione del Sommo Bene, e non vi riusciamo se non coll'ammettere l'esistenza di Dio, così la credenza in questa va riguardata pur sempre come una fede pratica razionale e pura (*ein reiner praktischer Vernunftglaube*).

Ma questa fede, per quanto sia valida, non può mai paragonarsi alla certezza che a noi porge una vera dimostrazione teoretica. Non dobbiam noi dunque riguardare la natura come matrigna, la quale ci fa essere incerti, teoreticamente almeno, in ciò che più ci importa di sapere e conoscere con piena sicurezza? È questa l'obiezione alla quale Kant brevemente risponde nell'ultima trattazione della *Dialettica*.

Se noi, dice Kant, avessimo certezza teoretica dell'esistenza di Dio e quindi dell'attuazione del Sommo Bene, secondo il rapporto necessario della virtù colla felicità, non sarebbe più possibile un operare veramente libero e quindi morale nell'uomo, almen come questo è ora costituito: Dio e l'eternità ci starebbero sempre davanti colla loro tremenda maestà, e noi opereremmo sempre in modo conforme alla legge morale; ma di queste nostre azioni, conformi alla legge, alcune poche sarebbero compiute per la speranza di un bene, il più gran numero per timore, nessuna per la legge stessa, cioè per istima di questa; quindi non vi sarebbe alcuna azione morale nel vero e proprio senso, mancando in tutte il Volere buono e riducendosi quindi la nostra condotta *ad un meccanismo simile al giuoco delle marionette nel quale v'hanno figure che gestiscono nei modi più convenienti, ma che sono*

prive di vita; e così il mondo, spogliato della sola cosa che abbia valore per sè, cioè della moralità, perderebbe ogni pregio.

Invece, colla natura presente del nostro conoscere, mentre da una parte abbiamo la legge morale la quale comanda con perfetta chiarezza, dall'altra abbiamo un'idea molto oscura e dubbia (*eine sehr dunckle u. zweideutige Aussicht*) del nostro avvenire; cosicchè potendo l'esistenza e maestà di Dio essere da noi solamente congetturata, non veduta nè dimostrata chiaramente (*lässt nur muthmaassen, nicht erblicken oder klarbeweisen*), può formarsi in noi un animo (*Gesinnung*) veramente morale, e quindi meritevole di partecipare al Sommo Bene.

Dal che si vede, conclude Kant la sua *Dialettica*, che la sapienza imperscrutabile di Dio non è meno degna di venerazione per ciò che ci ha negato che per ciò che ci ha largito.

§ 4. — Della Metodica della Ragion pratica pura.

Questa parte ha un'importanza e uno svolgimento ancor minore della sua corrispondente nella *Ragion pura*, non facendo essa per lo più che raccogliere e ripetere alcune cose già dette nell'*Analitica* e nella *Dialettica*, ovvero nella *Fondazione*.

Per *Metodica* della Ragione pratica Kant non intende la deduzione delle leggi particolari, ma il modo di introdurre nell'animo degli uomini le leggi della Ragione pratica, ossia il modo di rendere pratica soggettivamente la ragione pratica obiettiva.

La massima fondamentale, da Kant qui inculcata, era già stata da lui espressa nella *Fondazione*, e

venne da noi già pure riferita. Essa vuole che la rappresentazione della legge e della virtù pura sia tenuta come la via migliore per promovere la moralità; e ciò sotto due rispetti: anzitutto perchè la vera moralità non può e non deve avere altro impulso che la legge stessa e il promoverne l'attuazione con altri impulsi potrebbe condurci ad operare in modo conforme alla legge, cioè in modo *legale*, ma non propriamente *morale;* in secondo luogo perchè il mezzo indicato è il più efficace, in ultimo, a ottenere dagli uomini la maggior copia di moralità, anche puramente esterna.

Se le cose fossero diversamente, dice Kant, non vi sarebbe più vera moralità tra gli uomini, poichè venendo allora la forza della legge morale ad essere più debole degli altri impulsi, la moralità umana diverrebbe un' impostura, la lettera della legge sarebbe osservata, ma lo spirito mancherebbe affatto nelle azioni degli uomini, rendendosi questi spregevoli ai loro occhi stessi.

Ma così non è, dic'egli: se noi consideriamo i discorsi e i giudizi che gli uomini recano sulle a zion altrui, la sottigliezza e la precisione colla quale cercano di sceverare e distinguere i vari impulsi, non reputando buone se non le azioni inspirate unicamente dalla legge, noi saremo persuasi quanto sia viva e forte in noi la voce dell'imperativo morale, e quanto la sua osservanza sia generalmente riguardata come il supremo interesse della Umanità. Che se questo fatto prova soltanto che noi seguiamo un criterio rigido di moralità nei nostri giudizi, ma non che a questi corrispondano poi le nostre azioni e i nostri propositi, non si deve argomentare, dice Kant, che

il mio metodo sia erroneo, giacchè finora esso non venne mai messo in pratica.

Perciò Kant vuole che, tranne il caso d' uomini affatto rozzi o inselvatichiti, nei quali non possiamo far sorgere la coscienza morale, se non ve li prepariamo movendoli al retto operare dapprima cogli impulsi del loro proprio interesse, l'uomo sia indotto alla virtù per la virtù stessa, cioè con un movente puro morale; poichè questo solo può darci un vero carattere morale, questo solo ci fa sentire la nostra dignità d'uomini e porge all' animo tanto vigore da farci vincere le passioni e trovare in questa vittoria un compenso ai nostri sacrifici.

Perciò Kant vorrebbe che anche la gioventù venisse per tempo educata alla moralità con questo metodo, del quale egli indica l'applicazione e i procedimenti nel seguente modo: Anzitutto si deve porre a fondamento un catechismo contenente i soli principii della vera e rigorosa morale, poi conformemente a questi si dovranno, per via d'esempi, con biografie, colla rappresentazione e coll'esame in genere delle azioni morali, sviluppare le nostre facoltà nel modo più conveniente al nostro fine morale; si dovrà dunque avvezzare la nostra facoltà giudicatrice a distinguere e a giudicare con chiarezza e precisione, prima se un'azione sia obiettivamente buona o cattiva, cioè conforme o contraria alla legge morale in genere; poi, dato che l'azione sia buona in tal senso, a riconoscere, se essa sia tale anche subiettivamente, cioè sia stata compiuta per la legge stessa e non per altro movente. Una tale educazione non sarà solamente utile per lo scopo principale della moralità, ma gioverà pure allo sviluppo intellettivo dei giovani, perchè

questi, mentre per solito sono alieni dalle sottigliezze speculative, sogliono invece compiacersi delle questioni morali, e ne amano la discussione. — Però è chiaro che non basterà sviluppare il giudizio, perchè si ottenga l'intento; chè altrimenti si correrà il rischio di rendere i giovani giudici squisiti della moralità, ma freddi verso di essa (*laudatur et alget*). Occorrerà dunque eccitare nel giovane l'interesse per la legge morale. Questo interesse, richiedendo la repressione e la mortificazione delle tendenze affettive, perchè deve essere scevro affatto da tutte queste, andrà accompagnato da un sentimento doloroso, ma ad un tempo anche dal piacere, per verità solo negativo, di esser liberato dalle molestie, che reca a noi il giogo degli affetti. Però insieme a questo piacere negativo e alla coscienza del nostro puro interesse morale, l'educatore cercherà di svolgere nel giovane la coscienza della propria interna libertà e di fargli sentire la suprema dignità che l'uomo acquista rendendosi indipendente da tutti gli affetti, quella dignità per la quale sola l'uomo è stimabile a' propri occhi, e la cui offesa è da lui fuggita come il massimo dei mali.

Ma Kant, fedele sempre all'austerità della sua dottrina, vuole che in questa educazione morale della gioventù si miri essenzialmente a rappresentare le azioni buone come compiute per dovere, e a mostrare che esse traggono il loro valore soltanto da ciò, e non da che esse offrano prova di magnanimità e di elevatezza d'animo. Insomma Kant non vuole che l'educatore *faccia degli eroi da romanzo:* degli uomini i quali, pretendendo di arrivare ad una perfezione sovrumana, trascurano intanto i doveri più comuni, perchè questi pajono loro cosa troppo meschina; degli

uomini i quali, anche quando fanno il bene, lo fanno per un certo bollore dello spirito, e quindi non secondo principii, non per vera sottomissione al dovere; mentre questa sola rende moralmente buone le azioni, poichè solo in quel caso esse hanno per movente essenziale la legge. Non dobbiamo dunque ammettere, secondo Kant, *atti meritorii*, nel senso di atti morali superiori al nostro dovere, compiendo i quali noi faremmo più di quel che dobbiamo; mentre la legge morale ci comanda con un imperativo assoluto ed uguale tuttociò che ad essa è conforme. Quindi, secondo il concetto di Kant, l'uomo anche più eroico non fa nè più nè meno del suo dovere.

Ma si dirà: come possono i giovani distinguere le azioni propriamente morali dalle altre se non sanno in che consiste la *moralità pura* (*reine Sittichkeit*) la quale deve servir loro come di pietra di paragone? — Sono solamente i filosofi che possono, dice Kant qui come nella *Fondazione*, metter dubbio nella risoluzione di un quesito morale; del rimanente la coscienza comune degli uomini *distingue così facilmente le azioni buone dalle cattive come la mano destra dalla sinistra* (p. 304). E qui Kant reca un esempio nel quale, rappresentando varii gradi di virtù, mostra come si venga svolgendo il giudizio del giovane, e come l'ammirazione morale, che séguita quei varii gradi, sia in giusta proporzione, non già di una pretesa grandezza d'animo, ma della purezza della determinazione nel volere; purezza che si prova tanto più grande, quanto maggiore è il sacrificio che l'uomo compie per il dovere. L'adempimento di questo, e non il merito più o meno grande che l'uomo virtuoso si è acquistato, è dunque propriamente l'oggetto della nostra ammirazione morale.

Specialmente nei nostri tempi, dice Kant, nei quali si crede di dirigere la condotta degli uomini *con sentimenti che ammolliscono o gonfiano l' animo e lo rendono floscio anzichè rinvigorirlo*, noi dobbiamo nell'educazione della gioventù tener fermo il principio rigido del dovere, come l'ultimo e proprio fondamento della moralità umana, la quale senza di esso si riduce ad una vana fantasia.

Stupenda è la conclusione colla quale Kant termina la sua *Critica della Ragione pratica:* essa è, dice a giusta ragione il Barni, una delle più belle pagine scritte da penna umana, e che esprime nel modo più efficace il profondo pensiero di Kant.

« Due cose, scrive egli, riempiono l'animo con una « ammirazione e una riverenza sempre nuova e sem- « pre crescente, quanto più si riflette intorno ad esse: « *il cielo stellato al di sopra di me, e la legge morale* « *in me.* Io non debbo cercare e soltanto congettu- « rare (*blos vermuthen*) l' una e l' altra cosa, come « fossero celate nell'oscurità o in una regione tra- « scendente, fuori del mio sguardo: io mi vedo di- « nanzi ambedue gli oggetti e li congiungo immedia- « tamente colla coscienza della mia esistenza. Il primo « comincia dal luogo che io occupo nel mondo sen- « sibile esterno, ed allarga l'unione, in cui mi trovo, « immensamente con mondi sopra mondi, con sistemi « sopra sistemi, e poi ancora coi tempi del loro moto « periodico, del loro principio e della loro durata. Il « secondo oggetto comincia dal mio *Io* invisibile (*von* « *meinem unsichtbaren Selbst*), dalla mia personalità, « e mi rappresenta in un mondo il quale ha vera « infinità, ma è visibile soltanto dall' intelletto, un « mondo col quale io, come con tutti quei mondi

« sensibili, mi riconosco in relazione, però non, come « con questi, in una relazione soltanto accidentale, « ma universale e necessaria. Il primo sguardo di « una moltitudine innumerabile di mondi annienta « d'un tratto la mia importanza come creatura ani- « male, che deve restituire la materia, da cui fu for- « mato, al pianeta in cui si trova e che è un punto « nell' universo; la coscienza della legge morale in- « vece eleva il valore di me, come intelligenza, in- « finitamente, per mezzo della mia personalità, rive- « landomi in questa una vita indipendente, non solo « dall'animalità, ma anche da tutto il mondo sensi- « bile. »

Sgraziatamente, continua Kant, l'ammirazione dà impulso al sapere, ma non lo sostituisce. Quindi non è da stupire se la riflessione, eccitata dalla rappresentazione di quei due oggetti, terminò da una parte coll'astrologia, dall'altra col fanatismo e colla superstizione. Tardi cominciò nello studio delle cose esterne il vero metodo, la regola cioè di considerar prima bene tutti i passi, che la ragione vuol fare: la caduta di una pietra, il moto di una frombola, sciolti nei loro elementi e nelle loro forze e trattati matematicamente, posero i principii di una vera e sicura scienza della natura. Noi dobbiamo seguire nelle scienze morali l'esempio datoci dalle altre, colla speranza di averne gli stessi felici risultati. Non potendo applicare alle questioni morali la matematica, seguiamo un procedimento simile a quello della Chimica, e sceveriamo accuratamente nei principii pratici ciò che è razionale da ciò che è empirico, per ovviare in tal modo da una parte al traviamento di una facoltà giudicatrice ancor rozza ed inesperta,

dall' altra ancor più ai voli del genio, i quali promettono tesori fantastici, e intanto fanno gettar via i tesori veri e reali. *In una parola*, dice Kant ripetendo un pensiero già da noi riferito, *la stretta porta che ci conduce alla dottrina della Sapienza, è una scienza alla quale deve in ogni tempo star guardiana la filosofia; e se alle sottili indagini di questa il pubblico non prende nessuna parte, esso deve però conoscerne le dottrine, le quali, dopo il lavoro della riflessione filosofica, possono acquistare una luminosa chiarezza.*

Dal che si vede come non si smentisca mai, anche nel calore dei sentimenti più elevati e nell'altissima poesia, da cui quasi suo malgrado è animato, lo spirito severamente scientifico del grande filosofo tedesco, spirito che egli insinuò e trasfuse nella sua nazione e fu tanta parte della grandezza morale e intellettiva di questa.

CAPO QUINTO.

Esame critico dei principii fondamentali dell'Etica kantiana.

1. Sebbene la dottrina pratica di Kant non sia contenuta intieramente nelle due opere esaminate nei capitoli precedenti, tuttavia, comprendendone esse tutti i principii fondamentali, potremo sin d'ora fare di questi una critica fondata e recarne un giudizio abbastanza sicuro.

Nel § 5 del capo terzo noi abbiamo già considerate alcune gravi difficoltà che nel sistema pratico di Kant involgono la dottrina della libertà e i concetti diversi da lui espressi o indicati, tra i quali viene oscillando la sua mente. Abbiamo pur detto come egli, mirando più o meno chiaramente a liberarsi da quelle difficoltà, finisca per riprendere, nelle opere posteriori alla *Fondazione,* la dottrina che già aveva esposta nella *Ragion pura,* la dottrina cioè che per brevità chiameremo del *Carattere intelligibile.* E una prova di ciò noi l'abbiamo nella *Critica della Ragion pratica,* nella quale più apertamente ancora che non nella *Ragion pura,* Kant si accosta molto alla teoria professata risolutamente più tardi dallo Schopenhauer. — Noi non

abbiamo in quel § 5 esposte le difficoltà che s'incontrano in questa teoria stessa, perchè esse si connettono più strettamente ancora delle altre colle dottrine morali di Kant; ed era quindi opportuno riservarle per questo capitolo.

Secondo la dottrina del carattere intelligibile, la vera causa morale e responsabile delle azioni, esistendo fuori del tempo, dovrebbe essere ritenuta come invariabile; l'uomo sarebbe buono o cattivo perchè avrebbe accolto razionalmente e assunta come regola costante della sua condotta un principio moralmente buono o moralmente cattivo; nè si potrebbe più, come fa la *Fondazione*, identificare la Ragion pura pratica colla libertà, la libertà coll'Autonomia, l'Autonomia colla stessa legge morale; poichè codeste equazioni kantiane cadono tutte dinanzi al male morale, liberamente e quindi razionalmente e noumenicamente commesso. Ma se il carattere intelligibile è invariabile, come lo si può tenere per libero? Kant avrebbe potuto tentare di sciogliersi dalle difficoltà in due modi: o cercando di conciliare l'immutabilità colla libertà o negando l'immutabilità del carattere intelligibile. Esaminiamo questi due tentativi.

Schopenhauer sostiene che ogni uomo opera fatalmente secondo la natura sua, ma che in questa sua natura egli è libero: *operari sequitur esse:* come si è, si opera; ma l'uomo potrebbe essere diversamente; perciò egli è responsabile di quel che è. — Espressioni analoghe noi abbiam trovate in Kant, specialmente nella *Ragion pratica*. L'uomo sarebbe dunque libero nel darsi un carattere anzichè un altro, nel porre intelligibilmente, ma come regola costante della sua condotta fenomenica, un principio buono anzichè un

principio cattivo, o viceversa. In siffatta teoria la libertà è veramente, come vuol Kant, un gran mistero, giacchè in qual modo possiam concepire che un essere si dia da sè una natura, e se la dia liberamente? Kant ci dirà che quest'essere non è autore di tutta la sua natura, ma solo trasceglie il *principio morale* da lui seguíto poi costantemente nelle sue azioni fenomeniche. Si può replicare che quell'essere sceglierà così come vuole la sua natura, di cui per ipotesi egli non sarebbe autore. Ma Kant ci risponderebbe che la legge di causalità naturale non governa i rapporti dei noumeni: e che perciò l'uomo noumenico, pur non essendo autore dell'esser suo, sarebbe intiero autore del principio morale e quindi del carattere intelligibile dal quale scendono poi le sue azioni, connettendosi, secondo le leggi della causalità naturale, con tutti gli altri fenomeni. Data la cosa come misteriosa, nulla c'è da replicare; ma v'è una difficoltà intima, morale e non teoretica, che va in ogni modo risoluta. Se il carattere intelligibile è invariabile e nel carattere intelligibile risiede il carattere morale, l'uomo è moralmente incorreggibile: l'uomo cattivo è sempre e tutto invariabilmente cattivo, e il medesimo si dica dell'uomo buono. Lo Schopenhauer accetta arditamente una tale conseguenza; Kant è, su tal punto, oscillante. E ha di che. È facile il vedere quali terribili conseguenze si dovrebbero trarre da una simile teoria la quale ripugna al nostro sentimento e contraddice alle nostre più profonde convinzioni morali, ad istituzioni ed usi profondamente radicati della vita pubblica e privata, ed anche ai presupposti fondamentali di alcune scienze. Poichè Kant fonda in ultimo la morale sulla coscienza

comune degli uomini, egli non può disconoscere la convinzione profonda e incrollabile che tutti hanno di poter cangiarsi anche moralmente, di poter correggersi, migliorare o peggiorare. Lo stesso Kant ammette ciò in molte sue spiegazioni, per es., là dove dice che l'uomo può aver fiducia di perseverare in una buona condotta, quando per lungo tempo abbia continuato in questa; ma che non può esserne certo mai. Direte che se un uomo, dopo aver operato bene per qualche tempo, compie atti malvagi, esso ci dà prova che il suo carattere intelligibile era cattivo e che egli operava bene solo in apparenza, ma non con vera e propria moralità. Se così fosse, noi non avremmo più alcuna regola di condotta nè un criterio sicuro per i nostri giudizii morali; la dottrina della libertà ci condurrebbe ad un assoluto fatalismo: mentre ogni uomo sarebbe in tutte le azioni della sua vita assolutamente buono o assolutamente cattivo, noi saremmo poi incertissimi e ingannati dalle apparenze più contrarie; mentre saremmo liberi nel nostro carattere, noi saremmo necessitati nelle nostre azioni, e gli sforzi per migliorare noi stessi o gli altri sarebbero del tutto vani ed illusori. Non meravigliamoci dunque se Kant in più e più luoghi mostra di considerare anche il carattere morale dell'uomo come variabile.

Vediamo se, ammessa la variabilità del carattere morale, questo possa ancor riguardarsi come un carattere intelligibile, sottratto alle influenze del senso. Abbiam veduto che in una nota molto importante e da noi per intiero riferita a pag. 108, Kant fu pur costretto ad ammettere codesta reciproca influenza tra il carattere intelligibile e i fenomeni. Ma una simile accettazione conduce diritto alla distruzione

di quel dualismo assoluto tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, per il quale è appunto escogitata la dottrina del carattere intelligibile. Non essendosi Kant posta la questione non troviamo neppure ne' suoi scritti un' esplicita soluzione di essa. Ma gli sarebbe stato possibile di darla? Non mi pare; giacchè, come dicemmo, vi si opponevano due ostacoli gravissimi, l'uno teorico e l'altro pratico.

L'ostacolo teorico stava nel concepire la variabilità in un mondo senza tempo e senza causalità; l'ostacolo pratico stava in ciò che, tolta l'azione recipróca del mondo sensibile e del carattere intelligibile, se anche questo è noumenicamente variabile, rispetto al mondo fenomenico esso resta però invariabile e sottratto a tutte le azioni di questo; laonde ricompaiono qui tutte le difficoltà che si avevano ammettendo il carattere intelligibile e mórale come invariabile.

Non è dunque possibile superare le gravi difficoltà che attorniano la dottrina di Kant sulla libertà, quando si voglia tener ferma la separazione tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, e l'indipendenza assoluta di quello da questo. Cercare, come fa il Cohen, di togliere dal concetto di libertà ogni idea di causalità, riducendo quella a significare soltanto un *Fine assoluto* (*Endzweck*), parmi un volersi illudere con sottigliezze e con pensieri equivoci o vaporosi. A mio avviso seguono invece una strada assai più giusta in Germania coloro, i quali tentano di risolvere il grande problema di Kant modificando profondamente la dottrina di questo intorno ai rapporti tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile; giacchè, come già avemmo a dimostrare, qui giace la maggiore difficoltà. Tra costoro va menzionato specialmente l'Hartmann

che nella sua *Kritische Grundlegung des trascendentalen Idealismus* mostra l'impossibilità di conciliare insieme i due principii sostenuti da Kant, cioè la necessità empirica e la libertà trascendentale, e nella *Fenomenologia della coscienza morale* (p. 475 e segg.) respinge il *carattere intelligibile* nel senso voluto da Schopenhauer e da questo attribuito a Kant. Uno scrittore poi, meno celebre, ma acuto e ingegnoso, il Falckenberg, cerca in due articoli notevoli, inseriti nella *Rivista filosofica* di Halle, di conciliare insieme la dottrina di Schopenhauer con quella comunemente accolta intorno alla moralità dei singoli atti e alla variabilità del carattere morale (1). Secondo lui l'uomo può noumenicamente determinarsi per il bene o per il male: compiuto l'atto, questo poi si connette cogli altri fenomeni secondo la legge naturale; ma l'atto stesso è spiegabile secondo la causalità naturale, quando è conforme alle esigenze del senso e quindi contrario alla legge morale; è invece spiegabile secondo questa e inesplicabile secondo la legge naturale (meccanica), quando esso si conforma alla legge morale, contraddicendo il senso. Perciò, conclude il Falckenberg, quando l'uomo prende per norma del suo operato il proprio interesse, egli viola liberamente la legge morale, quando si determina per questa, egli contraddice liberamente la legge del meccanismo naturale.

Non è difficile riconoscere come il Falckenberg, mentre sembra accostarsi allo Schopenhauer, in sostanza riproduca la dottrina del Reinhold, e quindi conduca, come questa, a sopprimere quell'assoluta indipendenza del mondo intelligibile dal mondo sensi-

(1) *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* Halle, 1879, — Falckenberg; *Ueber den intelligiblen Charakter.*

bile, che Kant naturalmente doveva sostenere, facendo egli di questo la mera parvenza di quello. Il Falckenberg non può ammettere una tale indipendenza, poichè, secondo lui, il Volere malvagio si determina liberamente per la soddisfazione degli istinti, e il mondo intelligibile e il fenomenico hanno per altri rispetti un'azione reciproca l' uno sull'altro. Ma così facendo, il Falckenberg deve attribuire anche al mondo sensibile un' esistenza assoluta. Gli è vero che egli, pur ritenendo intieramente fallito il tentativo fatto da Kant di conciliare insieme la necessità naturale colla libertà, si accorda con Kant nel porre il carattere intelligibile fuori del tempo; ma siccome, ciò malgrado, vuol considerare questo carattere come variabile, cosa che per verità, fuori del tempo, non si può in alcun modo concepire, così anche il Falckenberg sarebbe logicamente condotto a seguire l'esempio dell'Hartmann e ad introdurre la categoria del tempo, insieme a quella di causalità, nel mondo noumenico, nelle cose in sè.

Come non si può sostenere il dualismo assoluto tra i due mondi teoricamente, così non lo si può praticamente. Tale è la conclusione a cui inevitabilmente ci conduce l'esame dei rapporti tra la libertà, la causalità naturale e la legge morale. Ricongiunta, anche sotto il rispetto pratico, la realtà assoluta col reale sensibile e fenomenico, ci riuscirà anche più facile lo sciogliere le difficoltà che ingombrano pure un'altra parte principalissima della dottrina di Kant, voglio dire, quella che riguarda la legge morale.

2. Per fondare la sua legge morale Kant procede con un metodo del tutto analogo a quello da lui tenuto nello stabilire i principii supremi del sapere. Non vi

è scienza, non vi è vera cognizione senza principii universali e necessari; ma un principio non può essere universale e necessario se non è *a priori;* dato dunque che l'uomo abbia vere cognizioni, che vi siano scienze, e due ve ne sono senza fallo, la matematica e la fisica, vi debbono anche essere principii universali e necessari e quindi *a priori.* Così per la filosofia pratica è innegabile l'esistenza di una legge necessaria ed assoluta, legge che può non essere osservata, ma che pur ci prescrive quest'osservanza con un comando perentorio ed inflessibile. Ora una tale necessità non si potrebbe avere, se la legge non fosse anche *a priori:* anzi l'apriorità della legge morale deve essere, secondo Kant, maggiore ancora di quella dei principii teoretici. Infatti la scienza, riguardando solamente il mondo fenomenico, è legata a questo; senza che perciò essa perda nulla del suo valore, sia considerata in sè in quanto soddisfa al nostro naturale desiderio di sapere e al perfezionamento della nostra intelligenza, sia considerata nelle sue pratiche applicazioni; mentre la legge morale deve valere incondizionatamente, giacchè in altro modo non sarebbe possibile il dovere, non sarebbe possibile un vero imperativo. La legge morale deve dunque valere per tutti gli esseri ragionevoli come tali, indipendentemente da qualsiasi altra natura. Essa deve trarsi *a priori* dal concetto puro astratto di *Ragione* o di *Ente ragionevole.*

È naturale che con questa premessa Kant dovesse giungere al formalismo. Nella *Ragion pura* egli aveva stabilito che tuttociò che è *a priori* deve esser *soggettivo* e *formale;* qui stabilisce che un precetto il quale ha valore di legge pratica, deve essere assolu-

tamente *a priori*, e quindi anche assolutamente formale; perchè nel concetto di legge pratica, considerata unicamente *a priori*, è contenuto soltanto il carattere universalissimo di *legge*. Ora questo carattere non può essere che la generalità; quindi l'uomo, per esser morale, deve nelle sue azioni uniformarsi ad una legge generale, deve operare secondo una massima la quale possa valere come legge di *natura*, cioè secondo un principio per il quale i fatti umani si abbiano, come i fatti naturali quando si son ridotti alle loro leggi universali, a connettere fra di loro in modo razionale.

Ma vi era un'altra ragione più profonda che doveva spingere Kant al formalismo, e noi l'abbiamo esposta nel § 2 del Capo secondo. Kant vedeva assai giustamente che per attribuire alla legge morale un comando assoluto, bisognava ammetter che l'osservanza di essa fosse il bene supremo, e che quindi essa comandasse per sè medesima. Ora perchè una legge comandi per sè, è necessario che comandi o necessiti per la sua sola qualità di legge, cioè per la sua qualità di regola o precetto universale; se essa comandasse per un'altra cosa, allora sarebbe bene supremo quest'altra cosa, o meglio il conseguimento o la produzione di questa, e non la mera osservanza della legge. Veniva da ciò un'altra conseguenza perniciosissima per la moralità, la conseguenza cioè che il valore morale di un uomo sarebbe determinato non più dal suo *volere* ma dal suo *potere*. — Se la legge morale comandasse in forza di un altro oggetto, cioè per un fine determinato, dal quale essa in ultimo traesse il suo valore, è chiaro che non basterebbe *volere* quel fine, e volerlo anche con tutta la forza, perchè con ciò

si avesse una *volontà buona;* ma occorrerebbe ancora che la volontà ottenesse coll'opera sua quel fine.

Due erano dunque le ragioni che più o meno chiaramente muovevano Kant al suo formalismo: l'una era l'apriorismo assoluto della sua Etica; l'altra era l'obbligatorietà assoluta della legge morale; e come d'altra parte l'apriorismo deriva esso pure dal carattere obbligativo della legge, così possiam dire che da questo per due vie differenti Kant trae la medesima conseguenza, voglio dire, il formalismo: la legge è formale, perchè altrimenti non potrebbe essere *a priori*, e quindi neppure obbligare in modo universale e necessario; la legge è formale perchè in caso diverso non potrebbe obbligare per sè stessa, imporsi come il determinativo assoluto (*Bestimmungsgrund*) dei nostri atti volitivi.

3. Vedute le ragioni che spingevano Kant a stabilire quel suo assoluto formalismo morale, noi dobbiamo ora principalmente esaminare due cose: la prima è se Kant sia realmente riuscito a dimostrare il suo formalismo, la seconda è se esso soddisfaceva almeno agli scopi che egli con esso si proponeva, e se non si potrebbe meglio conseguirli con altri mezzi.

Qui, seguendo il metodo già tenuto nel primo volume e che parmi abbia giovato a schiarire alcuni punti assai controversi e scabrosi della filosofia speculativa di Kant, credo utile di risolvere la mia critica in un dialogo tra me che scrivo e un fedele seguace di Kant, presupponendo che egli mi abbia seguíto sin qui nella mia esposizione.

Kantiano. A me pare che se voi, come non dubito, troverete che Kant abbia pienamente dimostrato il formalismo, saranno superflui gli altri due assunti

che vi proponete, poichè se il formalismo è vero, niun dubbio che esso debba adattarsi agli intenti profondamente morali voluti da Kant.

Autore. Voi avreste ragione di così argomentare, se la vostra premessa fosse giusta. Ma io ne dubito assai; e come a mio avviso Kant non è riuscito a provare il suo formalismo, così non dubito che si renderà necessario di trattare gli altri due assunti.

Kantiano. A me pare che Kant abbia data una dimostrazione rigorosa e compiuta del suo formalismo nella *Critica della Ragione pratica.*

Autore. Voi avete ragione di menzionare questo libro, perchè soltanto in esso Kant tenta veramente la prova che noi cerchiamo.

Kantiano. Parmi però di scorgere anche nella *Fondazione* accennati alcuni validi argomenti in sostegno del formalismo.

Autore. Nella *Fondazione,* come potete chiaramente vedere dall'esposizione mia, Kant ha basato il formalismo esplicitamente o sopra gli esempi o sopra le credenze comuni degli uomini; dice più volte che una morale avente un principio materiale, avente uno scopo, un fine estraneo alla legge stessa, sarebbe una morale eteronomica, e quindi una morale non assolutamente obbligativa; ma io non vedo dimostrato nè che una legge materiale non possa mai obbligare, nè che un volere eteronomico sia essenzialmente immorale. La dimostrazione è invece apertamente tentata nel primo capitolo dell'*Analitica della Ragion pratica.* Ma nel mio esame io vi ho fatto notare appunto una gravissima lacuna nella dimostrazione di Kant, il quale riesce soltanto a provare che tutte le massime pratiche, derivate dagli oggetti dei nostri appetiti,

non possono essere obbligatorie e quindi neanche fondamento ad un operare morale. In ciò io consento pienamente con Kant, ma non consento con lui quando, passando dal primo al secondo teorema, viene ad identificare i principii materiali coi principii derivati dagli oggetti dei nostri appetiti, coi principii fondati sulla sensibilità, e quindi empirici.

Kantiano. Non potete negare però che tutti i principii fondati sulla sensibilità sono empirici e materiali, e che tutti si riducono al principio dell'amor proprio e quindi non possono mai esser morali.

Autore. Non nego certamente quanto asserite ora; ma nego due cose che da Kant vengono legate strettamente, ed a mio avviso, non rettamente, con quanto voi dite. Io nego che, se i principii egoistici sono materiali, i principii materiali siano poi tutti egoistici, e nego che un principio per essere obbligatorio debba essere in tutto e assolutamente *a priori.*

Kantiano. V'aspetto alla dimostrazione di queste due negazioni.

Autore. Lo farò, ne ho fiducia; ma prima s'ha da esaminare se Kant riesce appunto a dimostrare l'una e l'altra cosa. E cominciamo anzitutto dalla prima, cioè che tutti i principii materiali siano egoistici, lasciando in disparte se siano o no empirici. Kant nel primo teorema della *Critica della Ragion pratica* non giunge a provare altro se non che i *principii materiali, fondati sugli oggetti dei nostri appetiti,* sono tutti ricavati in ultimo dai sentimenti del piacere e del dolore, e quindi non possono dar leggi pratiche o morali. In ciò, lo ripeto, son d'accordo con Kant; ma io non vedo come siano impossibili principii materiali derivati da qualche altro fondamento che non

siano il piacere e il dolore. Non potrebbe la mia intelligenza riconoscere qualche cosa come avente un valore assoluto, un fine che io potessi conseguire o per il quale almeno io potessi adoperarmi, senzachè per questo esso sia un fine egoistico, senzachè esso consista in una soddisfazione de' miei istinti e de' miei appetiti? Kant non poteva dunque stabilire il suo secondo teorema, in cui sta tutta la base del suo formalismo, senza aver prima dimostrata l'impossibilità dell'ipotesi che io ho enunciato.

Kantiano. Però a me sembra, come già vi accennai, che Kant abbia inoppugnabilmente dimostrato che i principii materiali sono tutti egoistici perchè empirici.

Autore. Voi avete ragione nel sostenere che Kant intende appunto di provare in questo modo il suo assunto; ma io mi propongo di dimostrarvi che Kant non è giunto a provare nè che tutti i principii materiali siano empirici, nè che i principii empirici siano tutti egoistici.

Kant infatti, per provare che i principii materiali sono empirici, riguarda senz'altro, nella dimostrazione del primo teorema, tutti i principii materiali come fondati sugli oggetti dei nostri appetiti. E con ciò gli riusciva facile di provare che tutti i principii materiali sono empirici, e che tutti sono egoistici. Ma perchè mai si dovranno riguardare tutti gli oggetti del nostro volere come oggetti degli appetiti? Se così fosse, sarebbero oggetti degli appetiti anche le cose che ci sono comandate dalla Legge di Kant; perchè ammesso anche che questa sia meramente formale, essa ci dovrà pure, volendo regolare le nostre azioni, indicare gli oggetti da conseguire. È vero, che Kant dice che nell'operare buono, anche mirandosi ad un

dato effetto, ad un dato scopo, il determinativo è sempre la legge morale, una mera forma: ma in ogni modo Kant deve pure ammettere come possibile determinare *a priori* dei fini, dunque degli oggetti materiali dell'operare.

Kantiano. Ma voi cadete in un equivoco: è verissimo che *a priori* si possono determinare dei principii materiali di azioni, ma si possono determinare soltanto con un criterio formale; e ciò intendeva senza dubbio Kant colla sua teoria intorno al Bene e al Male morale, ossia intorno agli *oggetti* della Ragion pratica.

Secondo Kant un atto moralmente buono non è comandato perchè buono, ma è buono perchè comandato dalla Legge morale, e quindi soddisfa a quella condizione formale, a quel carattere di *legislatività*, in cui consiste la stessa legge, la stessa bontà morale.

Autore. In ciò avete ragione; ma io non mi arrendo ancora: come io posso stabilire *a priori* dei principii materiali con un criterio formale, così lo potrei con un criterio materiale, dato esso stesso *a priori*.

Kantiano. Ma appunto Kant vi nega che voi possiate trovare codesto criterio materiale *a priori*. Abbiamo qui una corrispondenza importante tra la Ragion pura e la Ragion pratica, corrispondenza non rilevata chiaramente dallo stesso Kant. Come i principii teoretici, così anche i pratici non possono esserci dati *a priori*, se non sono formali. Insomma, *a priori* non ci è data mai se non la forma, sia che questa riguardi la natura degli oggetti o la determinazione della nostra condotta.

Autore. Non nego questa corrispondenza; ma affermo che, come i principii teoretici stabiliti *a priori*

da Kant non sono meramente formali, così non sono neppure meramente formali i principii morali. Io vi ho dimostrato nel mio primo volume, come questa assoluta separazione tra la forma e la materia non sia possibile, e vi sian determinazioni le quali, se si possono sotto un certo rispetto considerare come formali, sotto un altro sono pur anche materiali. Prendiamo il principio di causa: gli è certamente un principio formale in quanto determina un modo di congiungere insieme i fatti che ci sono dati dal nostro senso interno od esterno. Ma i rapporti causali, stabiliti in forza di quel principio, tra i fatti stessi, diventano tante cognizioni materiali per noi, sono le stesse leggi naturali studiate dalle scienze fisiche e antropologiche. Quel principio formale determina dunque anche materialmente il reale, in quanto questo è oggetto del mio percepire; e le sue determinazioni, così prodotte, diventano materia del mio conoscere.

Kantiano. Ma queste determinazioni, se anche sono materiali, sono sempre date o almeno scoperte alla luce d'un principio formale; e così sono *a priori* e obbligative le massime pratiche, appunto in quanto si conformano a questo principio meramente formale, ed in sè lo attuano.

Autore. Non nego che quando questo principio supremo fosse meramente formale, anche i principii materiali i quali avrebbero una determinata qualità solo in quanto si conformano a quel principio formale, si dovrebbero riguardare come formali, almeno praticamente formali. Ma se in questo mi do vinto, non così nella questione essenziale; alla quale restringendomi, mi studierò di provarvi: 1° che quel principio supremo non è formale in modo assoluto; 2° che si

possono, in una dottrina morale, aver principii materiali *a priori*, almeno tanto *a priori* quanto i principii formali di Kant.

Kant, per avere un principio assolutamente *a priori*, lo vuole del tutto formale. Ma è un principio puramente formale codesto della *legislatività universale* (*Gesetzmässigkeit*)? — Io non lo credo. Questo principio non ha senso, se non si presuppone una molteplicità di enti che sentono e che vogliono, la possibilità di un operare uniforme in quelli e di un accordo di voleri: tutte determinazioni materiali. È vero che Kant dice parecchie volte esser un mistero, come una semplice forma possa essere obbligatoria. Ma poi negli esempi che egli stesso dà e nel modo con cui li spiega, mostra chiaramente come per lui l' universalità abbia uno scopo superiore alla universalità stessa, abbia cioè per iscopo di accordare insieme, conciliare le varie volontà: egli infatti presenta per *tipo* della legge morale la legge di natura; vuole dunque che tra gli esseri ragionevoli vi sia quell'accordo, quel nesso che si trova appunto negli esseri dominati dalle leggi naturali, fisse ed universali, non mai violate. Anzi Kant, mentre vuol fuggire a tutto suo potere l'egoismo, nelle spiegazioni da lui date intorno a qualche esempio, ch'egli reca a conferma della sua teoria formale, sembra talvolta rasentare la dottrina egoistica; come quando, per dimostrare che un fatto viola la legge, cerca di provare che esso non è compatibile col volere degli altri, che nessuno lo vorrebbe compiuto dagli altri, o vorrebbe vivere in un mondo in cui la massima di quel fatto venisse accettata come principio di legislazione universale.

Kantiano. So che altri critici muovono a Kant que-

sta censura e quasi pretendono di farlo passare per sostenitore d'una morale egoistica. Ma questi censori non avvertono che Kant, recando quegli esempi, non intende di provare che codesti atti siano immorali perchè producono quei cattivi effetti, ma bensì che la coscienza comune degli uomini ritiene per riprovevoli appunto quegli atti, i quali producono quegli effetti e quindi contraddicono all'universalità della legge. Ed infatti Kant è tanto alieno dal sostenere che le massime universali siano obbligatorie, perchè dalla loro inosservanza nascono molti e gravi danni, e niuno vorrebbe vivere in un mondo in cui questa inosservanza sia generale, che egli ripete più volte non potersi dar alcuna ragione della forza obbligativa di una legge meramente formale; e riguarda il suo imperativo categorico come uno dei *sacri misteri*. Anzi, secondo Kant, esso è tale necessariamente, poichè senza di ciò non sarebbe possibile la moralità; infatti, egli dice, quando la legge morale fosse spiegabile, siccome codesta spiegazione dovrebbe farsi con un principio superiore, la legge perderebbe la sua assoluta supremazia, non comanderebbe più per sè stessa, non sarebbe insomma, secondo il pensiero di Kant, più morale per sè.

Autore. È verissimo quanto osservate, ma non mi par vero ciò che ne volete inferire. Cogli esempi recati nella *Fondazione* e nella *Critica della Ragion pratica* Kant non voleva certamente dare una dimostrazione della legge morale. Ma il modo col quale spiega quegli esempi mi prova, a non dubitarne, che la credenza da lui nutrita di poter stabilire una legge puramente formale era illusoria; quelle spiegazioni cioè mi provano che per Kant aveva un vero ed assoluto

valore, non la generalità per sè, ma l'accordo che da questa generalità deriva, il regno degli enti ragionevoli fatto simile, quanto alla *forma* sua, al regno della natura, cioè regolato, al pari di questo, da leggi costanti ed universali.

Kantiano. Ma come spiegate voi, che quegli esempi recati da Kant, così varii tra loro, pure quadrino così perfettamente e si accordino colla legge morale, in modo da non lasciarci dubbio, che realmente codesta generalità sia, secondo la coscienza del volgo, il criterio e la fonte dell'obbligazione?

Autore. Convien qui distinguere chiaramente, come fa il nostro Rosmini, tre cose: il fondamento della legge morale, ciò che dà a questa la sua forza obbligativa; poi l'essenza della moralità, ciò per cui un' azione è morale; e finalmente il criterio, un mezzo sicuro ed universale per distinguere l'onesto dal disonesto. Il carattere formale non può essere il fondamento della forza obbligativa della legge, e Kant lo ammette, poichè dice non comprendere come una forma possa essere obbligativa; ma gli è certo che Kant generalmente non considera neppure la legge morale come un semplice criterio; egli la vuole invece, quasi sempre, riguardare come il vero determinativo della volontà buona. Dunque la generalità è quella che fa buona un'azione virtuosa; essa esprime l'essenza, non un semplice criterio, secondo Kant.

Kantiano. Ma come voi ben sapete, Kant dichiara esplicitamente che egli, colla sua formola morale, non mirava a stabilire nulla di nuovo e di peregrino, ma soltanto a render esplicito e a determinare con chiarezza e precisione un principio che già si trova nell'intima coscienza del volgo, e che questo realmente

già segue, quasi senza avvedersene, ne' suoi giudizi morali; quella formola deve, secondo il pensiero di Kant, avere nella morale lo stesso ufficio che nel mondo fenomenico hanno le formole matematiche, di cui tutti conoscono l'immensa utilità.

Autore. Io vi concedo tutto questo, anzi, come vi dirò, ancor più; ma voi mi dovete pur concedere che colla sua formola Kant non ha indicata la essenza della moralità, quindi il vero determinativo della Volontà buona; e che questo determinativo perciò non è propriamente formale, ma veramente materiale, come è inteso dallo stesso Kant.

Kantiano. Mi pare che voi corriate un po' troppo. Sia pure che Kant non abbia colla sua formola indicato l'essenza della moralità, non ne viene per ciò che quest'essenza della moralità sia materiale.

Autore. Io mi appresto a dimostrarvelo.

Kantiano. Lo vedremo. Ma poichè avete testè detto che non mi accordate soltanto quanto io stavo dicendo intorno al carattere e al valore della formola kantiana, ma qualcosa di più; prima io avrei caro mi faceste conoscere questa cosa; poi entreremo nel forte della questione.

Autore. Ciò che mi chiedete sembra possa sviarci dalla nostra trattazione principale, ma forse ci aiuterà a condurre a buon termine la nostra discussione.

Io veggo nel formalismo di Kant un concetto giusto ed altissimo e che segna un'epoca nuova nella storia della morale umana. Kant, più o meno chiaramente, pone come condizioni essenziali della moralità queste due:

1° La legge deve comandare per sè.

2° Quindi l'osservanza della legge deve esser ri-

guardata come un bene per sè, anzi, il bene supremo, un bene anche superiore a quelli che eventualmente la stessa legge morale ci comanda di conseguire, perchè questi hanno un valore morale solo in quanto sono comandati dalla legge morale.

Queste due condizioni si riassumono nel principio solenne del *dovere per il dovere*, della *legge per la legge*.

Non vi è vera virtù, vera moralità, se la legge non viene adempiuta per sè medesima, senza mirare alle conseguenze che dall'adempimento stesso possono derivare. Ciò era già stato riconosciuto da altri filosofi prima di Kant, per es., dal Lessing, ma da nessuno fu con tanta chiarezza e rigore sostenuto come da Kant. Inteso così il formalismo di questo, noi dobbiamo accettarlo pienamente, e lo vediamo confermato dalla psicologia dei popoli e degli individui. Osservando lo svolgimento della moralità negli uomini, e lasciando per ora da un canto la parte che vi ha il sentimento, della quale si parlerà in seguito, si vede come la moralità si svolga anzitutto colla coscienza di un dovere in genere, colla coscienza cioè che nel mondo ciascuno di noi non è nato col fine principale di godersi la vita e di procacciarsi il proprio benessere individuale, ma per un fine principale superiore a questo; e che viene poi variamente determinato secondo i tempi, i popoli e gli individui. La varietà di tali determinazioni è stata sempre invocata, specialmente a cominciare dal Locke, come un argomento irrepugnabile contro l'esistenza di un principio innato o almeno di un principio naturale e comune di moralità tra gli uomini. Ma codesto argomento perde, a mio avviso, ogni valore quando sia rivolto contro

il principio formale, inteso nel senso sopraindicato. Lasciamo in disparte il caso delle tribù selvaggie e dei tempi preistorici, perchè ciò non occorre per il nostro assunto; consideriamo solamente i popoli storici, quelli i cui sentimenti e le cui idee intorno alla moralità ci sono noti con una qualche precisione, e noi ci persuaderemo che il principio del dovere in genere si svolge naturalmente: si ammette nella coscienza generale e comune di tutti questi popoli che l'individuo ha doveri da compiere, che esso deve concorrere al conseguimento di un fine che non è il suo benessere individuale: quel fine sarà il benessere della famiglia, della tribù, del popolo: sarà anche un fine, per sè cattivo, p. e., la sottomissione o anche la distruzione di famiglie, di popoli nemici. Ciò non ostante, il principio del dovere mostra pur sempre di esistere e di valere. Questo prova che, almeno nei limiti da me posti, la morale è tra gli uomini un fatto naturale, senza del quale non si spiegano la vita e la storia dei popoli che hanno una storia e hanno una vita umana, e non semplicemente brutale: e così inteso il principio morale diventa per noi un elemento essenziale della umanità, senza del quale gli uomini non si possono riguardar come tali veramente. A mio credere, uomini privi *affatto* di moralità non possono neppure costituire tra loro una vera società; e dubito che quei viaggiatori, i quali ci riferiscono che alcune tribù selvaggie, sottoposte a un certo ordinamento sociale, siano prive affatto di concetto morale, non le abbiano osservate con diligenza, e cadano sovente nell'errore di prendere l'immoralità degli atti come segno della mancanza d'ogni concetto e d'ogni sentimento del dovere.

Kantiano. L'errore sarebbe tanto più grave inquantochè al dì d'oggi i Darwiniani pretendono di riconoscere dei sintomi o degli indizi di moralità in certi animali socievoli.

Autore. Non è qui il caso di esaminare l'importante teorica darwiniana, giacchè per il caso nostro ci basta il riconoscere che, sia o non sia l'idea o il sentimento morale effetto dell'evoluzione di certi stati psichici, già in qualche modo esistenti nei bruti o in alcuni bruti, gli è certo che quest'idea e quel sentimento si trovano con quel carattere formale comune, che noi abbiamo indicato, in tutti gli uomini congiunti in società.

Kantiano. Mi sembra che voi con questo discorso vi dimostriate più formalista ancora di Kant, poichè mettete a fondamento della morale il concetto del tutto astratto e generico del *dovere* e dell'*essere obbligato* ad alcunchè.

Autore. È verissimo che io riguardo come fondamento comune e generale della moralità umana la coscienza in genere di un dovere, di un obbligo verso qualche cosa di superiore. Ma, a parer mio, in ogni popolo o individuo, questa coscienza del dovere si concreta sempre in qualche cosa di determinato e di materiale, e in esso, non già nel concetto formale e generico del dovere, quel popolo o individuo ripone l'essenza della moralità e il determinativo del volere.

Kantiano. Ma allora non si ha più l'osservanza del dovere per il dovere, il massimo bene non è più quest'osservanza stessa, ma il conseguimento di ciò in cui il dovere si concreta.

Autore. Questa vostra osservazione è molto grave, e ci riconduce appunto alla nostra prima questione,

alla questione principale che ci occupa, se cioè un principio materiale possa esser fondamento di una morale assoluta, di un imperativo categorico. Ora io mi studierò di soddisfare all'impegno assuntomi, cercando di provare che ciò è possibile.

Supponiamo di stabilire per fine od oggetto supremo dell'operare morale quell'accordo degli esseri ragionevoli che senza dubbio è, nel fondo del pensiero di Kant, lo scopo della sua legge meramente formale. Noi avremmo in quel caso un principio supremo materiale.

Kantiano. Ma voi vedete subito che in questo caso la moralità non consiste più nella stessa determinazione del volere, ma che essa, e quindi il bene supremo, starà invece nel conseguimento del fine da voi indicato; ora, come questo conseguimento non dipende solamente dal nostro volere ma anche dal nostro potere, così la moralità non sarà solamente misurata dal volere ma anche dal potere, cioè sarà distrutto per vie diverse il vero concetto della moralità.

Autore. Siamo d'accordo in questo concetto, ma la difficoltà sarebbe tolta affatto, quando l'osservanza della legge non solamente fosse un mezzo necessario per conseguire il fine voluto da questa legge, ma facesse parte di quel fine; quando il semplice fatto di determinarsi per la legge col nostro volere, concorresse efficacemente all'attuazione del fine; anche se la determinazione del volere paresse fallire al suo intento.

Kantiano. Davvero questa cosa mi sembra assai meravigliosa, e intorno ad essa desidero voi mi diate qualche lume.

Autore. Eppure chi, al pari di voi, si è addentrato

nel pensiero di Kant e ne' suoi molteplici e angustissimi meandri, non dovrebbe trovar molto strana la mia idea.

Kantiano. Certamente essa non è kantiana.

Autore. Non è kantiana, ma salva gli intenti altissimi di Kant e il carattere che egli assai giustamente voleva dare alla morale.

Voi avete convenuto con me, almeno non contraddirete, che il vero fine voluto da Kant è l'unione, l'accordo degli enti ragionevoli. Ora qual è il mezzo per accrescere quest'unione e recarla al suo più alto grado? Evidentemente sarà quello di coltivare tra gli uomini l'amore e la beneficenza reciproca e di promovere il conseguimento di tuttociò che è oggetto dei sentimenti disinteressati, come della scienza e dell'arte.

Kantiano. Ma a me non basta il voler beneficare per beneficare, non mi basta di voler conoscere la verità per apprenderla. Se il benessere altrui, la scienza e l'arte, e non la semplice intenzione di adempiere una legge generale, non la determinazione del volere conforme a quest'intenzione, sono i fini e i beni assoluti, allora io non potrò colla mia sola intenzione e colla volontà ad essa conforme, esser morale; la moralità non dipende più da me, essa non è più moralità.

Autore. A me pare, perdonatemi, che voi prendiate la cosa un po' materialmente, e crediate che per l'attuazione di quel fine supremo si richieda un cumulo di beni, quasi esterni a noi stessi, e alla cui produzione e al cui godimento ognuno ha una diversa parte, non sempre secondo il suo volere, ma spesso anzi secondo il suo potere. Voi non considerate, parmi, che l'unione degli esseri intelligenti, riguardata come fine supremo, richiede per sua condizione prima ed

essenziale, una determinata disposizione degli animi e dei voleri. Date queste disposizioni nel loro massimo grado è data, *ipso facto*, la massima unione possibile degli animi e degli esseri ragionevoli. Qualunque sia il sapere realmente ottenuto coi nostri studi, qualunque sia l'arte prodotta, qualunque il bene attuato fra gli uomini, negli stessi maggiori conati rivolti a conseguire quei fini si concreta già, indipendentemente dal conseguimento reale, la massima unione degli animi e quindi degli esseri ragionevoli in un dato tempo. Nè si dica che la misura colla quale gli uomini partecipano ai beni che costituiscono quella unione, per es. alla scienza, è così varia, che difficilmente quest'unione si potrà determinare in modo che essa ci dia il fine comune e supremo degli uomini; giacchè quando si tratta dell'unione di enti ragionevoli, differenti per natura gli uni dagli altri, il fine assoluto deve consistere non in un'unione, nella quale tutti operino nello stesso modo ed abbiano una parte omogenea: ma bensì in un'unione, la quale comporti la massima varietà, e nella quale la parte d'ognuno sia ugualmente necessaria; sicchè, date le determinazioni buone ugualmente intense e vigorose, tanto vi valga moralmente l'opera di un umile artigiano quanto quella di un grande poeta o scienziato.

Kantiano. Quanto mi dite mi apre la mente a considerazioni assai gravi ed importanti; ma non vorrei che deviassimo troppo dal nostro scopo, che è quello di esaminare le dottrine di Kant; vorrei dunque che concludeste i due punti che voi mi volevate dimostrare, cioè non esser vero che il principio supremo di Kant sia esclusivamente formale, non esser vero che non si possano aver principii materiali *a priori*.

Autore. Quanto alla prima tesi parmi che non occorra ulteriore dimostrazione. Ciò che ho detto fino a qui, se vi poteva sembrare una divagazione, ha però, quando non m'inganni, posto in sodo questi due risultati:

1° Il principio proposto e sostenuto da Kant come meramente formale, non è tale veramente, sia perchè include molte condizioni materiali sia perchè ha per tacito fondamento un oggetto e quindi un fine materialmente determinato, il quale non è altro che l'unione massima, ossia l'accordo perfetto degli esseri ragionevoli.

2° Questo principio, da me in ultimo accolto, quando lo si interpreti nel modo ora chiarito, attua le due condizioni giustamente volute da Kant per la moralità, giacchè esso è obbligatorio per sè, è davvero il *fatto primitivo* della coscienza morale, ed ognuno lo ammette naturalmente, giacchè niuno chiederà perchè noi ci dobbiamo sempre più strettamente congiungere coi nostri simili, perchè dobbiamo cercare il loro benessere, perchè dobbiamo, per quanto sta in noi, concorrere al progresso del sapere e dell'arte, ecc. D'altra parte questo fine è sempre nelle nostre mani, poichè colla sola disposizione del nostro animo, colla semplice ma piena e compiuta determinazione del nostro volere per quel fine, noi poniamo la condizione indispensabile e sufficiente, per quanto sta in noi, all'attuazione di esso.

Provato che il principio morale di Kant è un principio il quale contiene determinazioni materiali, resterebbe provato anche il secondo de' miei assunti, cioè che si possono nella Morale stabilire principii materiali obbligatori *a priori.*

Kantiano. Adagio a' ma' passi. A me pare che la vostra deduzione sia un po' affrettata. Potrebbe infatti darsi che il principio morale di Kant fosse sbagliato, e tuttavia star ferma la sua dottrina che il vero principio della moralità debba essere formale, perchè solamente un principio formale può essere *a priori.*

Autore. La lacuna da voi notata nel mio ragionamento sussiste, e mi dispongo a colmarla.

È un principio comune tanto alla Ragion pura quanto alla Ragione pratica quello stabilito da Kant, che *a priori* possa esser data solamente la forma. Io invece sostengo che siccome la forma, sia teoretica, sia pratica, comprende, richiede, o presuppone sempre determinazioni materiali, si deve concludere o che non si può stabilire nulla *a priori,* oppure, se qualcosa si può, questa deve essere, in parte almeno, anche materiale. Infatti i due soli principii formali che in morale potete stabilire, sono i due indicati più sopra, cioè o che la legge sia obbligatoria come legge, ossia in quanto essa è una massima universale, in quanto, pur restando legge morale, si attua come una legge di natura; oppure che la legge obblighi a qualche cosa per obbligare, senz'altro fine. Ora, sebbene noi abbiamo riconosciuto il valore di ambidue questi principii, tuttavia è facile il vedere come per sè soli essi siano del tutto insufficienti a fondare una morale, ed essi infatti la fondino solamente associandosi con condizioni materiali; giacchè come si potrebbe tener per obbligatoria una legge universale, quando non avesse valore per sè la conciliazione e l'accordo dei voleri? E d'altra parte come si può pensare una legge suprema che obblighi soltanto per obbligare, soltanto per opporsi agli stimoli del nostro istinto naturale?

Kantiano. Col vostro discorso voi mi ponete in un serio imbarazzo, se non riuscite a provarmi, che anche un principio, in tutto o in parte materiale, può esser dato *a priori.* In caso diverso io non vedo come si possa ancora salvare la morale, giacchè un principio *a posteriori*, ad avviso di Kant e mio, non può avere nulla di assoluto e di necessario, e non può esser quindi mai un vero principio morale.

Autore. Io credo che non ci potremo sbrogliare dalla difficoltà che voi mi opponete, se prima non facciamo dell'*A priori* morale e pratico di Kant la medesima critica alla quale già abbiam sottoposto l'*A priori* teoretico, discorrendo le materie del primo volume. Anzi qui la nostra critica dovrà aguzzarsi ancor più, poichè, come avete veduto dalla mia esposizione, Kant pretende di stabilire un *A priori* morale, indipendentemente affatto dalla natura particolare degli uomini, derivandolo puramente dalla natura di *Ente ragionevole* come tale, e applicandolo perciò in pari modo a tutti gli esseri che hanno quella natura. E nella *Fondazione* Kant si mise appunto a cotale impresa; ma com'era da aspettarsi, questa gli fallì intieramente.

Kantiano. Gli è ciò che vedremo. La vostra censura non è nuova, poichè già venne fatta dallo Schopenhauer nella sua *Base della Morale.*

Autore. Non solo dallo Schopenhauer ma da altri, e più recentemente dallo Zeller in una sua Memoria presentata all'Accademia di Berlino. Voi mi permetterete però che io tralasci di esporvi in particolare le opinioni di questi valentuomini, e vi dica invece il pensier mio che in parte si scosta, in parte si avvicina al pensiero dell'uno e dell'altro.

Kantiano. Gli è ciò che desidero, poichè le idee di quei due filosofi le posso legger da me, e d'altra parte non dubito che ne terrete conto nella vostra critica.

Autore. Kant, volendo nella *Fondazione* fare una deduzione assolutamente *a priori*, si trovò costretto nelle due prime parti a fare, come dice egli stesso, un lavoro meramente analitico. Egli si era proposto di trovare il concetto e la natura della legge morale nel concetto di Ente ragionevole. Questa strana pretensione fu l'origine principale degli intricati nodi dai quali Kant invano cercò di sciogliersi nella questione della libertà, e che noi già conosciamo. Però la confusione non doveva fermarsi qui, ma invadere ancora il concetto della legge morale; come vediamo facilmente nella seconda e nella terza formola di questa, voglio dire nella formola che pone per fondamento della moralità il concetto di persona come di un fine in sè, e nell'altra che pone invece per tale fondamento il concetto del volere puro, del volere autonomico. Io non vi nascondo che nel considerare queste formole mi sento costretto ad accettare in buona parte le critiche dello Schopenhauer, contro le quali non mi paiono valer molto le difese del Cohen (1) e dello Zange (2).

Kantiano. A me pareva invece, lasciando in disparte per ora la terza formola, che la seconda, cioè quella che pone per fondamento la personalità umana, si accordasse pienamente colla dottrina da voi già precedentemente esposta. Quella formola infatti con-

(1) *Kants Begründung der Ethik.* 1877.
(2) *Ueber das Fundament der Ethik.* 1872.

duce Kant a quello stupendo concetto del *Regno dei fini*, regno nel quale ogni persona ha valore assoluto, valore per sè; e nel quale perciò l'uomo deve operare rispettando costantemente in sè la personalità, da cui deriva quel valore assoluto.

Autore. Non v' ha dubbio che questa seconda formola kantiana si possa accordare colla dottrina da me sostenuta, anzi possa riguardarsi come un'espressione di questa. Ed in verità lo stesso Cohen mostra di volerla intendere in questo modo, poichè ci parla di una *Comunione di fini autonomi*, come scopo, oggetto essenziale della moralità. Ma il Cohen mostrerebbe in tal modo col fatto, come, per isvolgere la formola kantiana, occorra spogliarla del suo carattere esclusivamente formale, mentre egli, al pari di Kant, persiste nell'attribuire ad essa un tal carattere. Ora ciò vieta a Kant, che è una mente logica, di dare a quella formola e a quel suo bellissimo concetto del *Regno dei fini*, il senso e l'esplicazione che da noi si vorrebbe. Esso rimane nel suo sistema un concetto astratto, metafisico, e moralmente vuoto, al pari di quello del volere puro ed autonomico.

Kantiano. Desidero mi facciate più chiaramente conoscere come voi intendete quelle due formole di Kant così variamente interpretate, e mi spieghiate il procedimento da lui tenuto per arrivare ad esse.

Autore. Per il caso nostro preme il cercare come debbano quelle due formole venir logicamente interpretate nel sistema di Kant, quand'anche a tale interpretazione fosse contraria qualche espressione usata dall'autore.

Se il pensiero di Kant avesse trovata la sua piena soddisfazione nel formalismo, allora egli si sarebbe

contentato della prima formola. Ma egli stesso sentiva più o meno chiaramente le difficoltà profonde che involgevano quella teoria: da ciò l'irrequietudine, e le trasformazioni del suo pensiero, la sua tendenza a cercare una nuova formola che, salvando possibilmente il suo formalismo, lo liberasse da quelle difficoltà, e ad un tempo venisse fondata in modo assolutamente puro. La sua prima formola aveva certamente quest' ultima proprietà, perchè nel concetto di forza è sempre contenuto quello di legge, e in quello di legge il concetto di universalità. Vediamo se con un processo ugualmente analitico e apriori-stico si possano derivare le altre due formole.

L' Ente ragionevole opera, non secondo leggi, ma secondo rappresentazione di leggi: come tale l' Ente ragionevole ha un volere; ma il volere ha sempre per fondamento oggettivo della sua propria determinazione un fine.

Il concetto di fine è dunque analiticamente contenuto in quello di volere. Se io posso fondare la morale su questo concetto io la fondo ancor del tutto *a priori*: così ragiona Kant. Ma perchè questo concetto mantenga il suo carattere puro, io non gli debbo dare alcuna determinazione estrinseca; come nella prima formola si considera la legge per sè, così in questa seconda si considererà il fine per sè, l'Ente ragionevole come fine a sè stesso e in sè stesso, come fine assoluto.

Ma, osserva benissimo lo Schopenhauer, come può una cosa esser fine a sè stessa e in sè stessa? Certamente vi sono dei fini assoluti e dei fini relativi, in quanto alcune cose si vogliono per sè ed altre invece per altri fini, ma che una cosa sia fine a sè,

non è concepibile: fine è sempre un oggetto del volere distinto dal volere, e che non può essere il volere stesso. Un volere che non voglia altro che sè stesso è affatto inconcepibile: l'Ente ragionevole non può essere dunque fine in sè stesso e a sè stesso.

Kantiano. Ma pur, anche voi, con molti altri, ammettete in qualche vostro scritto e affermate che l'uomo ha ragione di fine, e in ciò fondate la moralità; anche il Rosmini, per tacere gli altri, dà somma importanza a questo concetto, e finisce per fondare su di esso la morale e il diritto.

Autore. Ma il concetto che ha il Rosmini e che ho io, e forse avete voi stesso, della finalità della persona umana, è ben diverso da quello che *poteva* e *doveva* aver Kant, per restare, notate bene, consentaneo ai suoi principii formalistici e aprioristici. Secondo noi l'uomo ha ragione di fine, in quanto altri non può servirsi di lui come di un mezzo, di uno strumento a' propri piaceri; e in quanto la sua natura ragionevole e il pieno svolgimento di essa ha un valore assoluto, ma non in quanto sia fine assoluto il Volere come Volere, il Volere privo affatto d'ogni oggetto estrinseco a sè medesimo, e quindi indeterminato materialmente.

Kantiano. Ma voi confondete così la seconda colla terza formola di Kant.

Autore. Non confondo: o meglio dico che il vero senso della seconda formola, secondo una logica interpretazione della dottrina kantiana, ci è dato dalla terza formola. So bene che talvolta, anzi sovente, Kant ci parla del rispetto dell'Umanità in noi e negli altri uomini, lasciandoci chiaramente vedere che nella sua mente, senza che egli pur se ne accorga,

si produce una sostituzione di concetti; al concetto richiesto dalla sua dottrina si sostituisce quello inteso da noi. Ma il concetto che Kant logicamente doveva accettare ci è indicato dalla terza formola, che perciò mette in chiaro il circolo nel quale egli si avvolgeva. Per derivare la sua legge morale affatto *a priori*, dal puro concetto di Ente ragionevole, egli termina col porre la moralità, l'essenza morale, per servirmi delle espressioni di Rosmini, nell'autonomia del volere, in un Volere puro, cioè in un Volere che si determina da sè e per sè. Ora un tal Volere non è un volere nè buono nè cattivo, è puramente un volere impossibile, non è che un'astrazione della nostra mente la quale non si può concretare nella realtà, senzachè a quel volere si dia necessariamente un oggetto, e quindi lo si renda *eteronomico*, cioè, secondo la dottrina di Kant, immorale.

Kantiano. Parmi però che lo Zange difenda molto bene questo concetto del Volere autonomico.

Autore. Conosco la difesa dello Zange e ne ammiro l'acutezza; ma essa non mi persuade. Lo Zange dice che Kant per Volere autonomico non intende un volere concreto e particolare, ma il Volere nella sua natura primitiva e originaria, spoglio affatto d'ogni interesse. In questa condizione, dice lo Zange, il Volere è naturalmente conforme alla Legge Morale, e la sua autonomia sta appunto nella sua indipendenza da ogni interesse, nell'esser determinato dalla sola ragione.

Con tali spiegazioni non si esce dal formalismo e ci aggiriamo nell'equivoco e nell'indeterminato, nè si fonda alcuna morale. Che cos'è codesto Volere conforme a ragione? Il Volere è nulla senza un og-

getto, la ragione è nulla senza un oggetto. A marcia forza noi dobbiamo determinare e l'una e l'altra facoltà, e determinarla nei loro oggetti, se vogliam dire qualche cosa che s'intenda ed esprima una regola qualsiasi della condotta. Volere, che non sia che Volere, è assurdo; Ragione, che non sia che Ragione, è pure un assurdo. Quando si dice dunque che il Volere morale è conforme a ragione, convien dire a quali oggetti della ragione quel Volere debba esser conforme, e determinare l'una e l'altra facoltà eteronomicamente.

Kantiano. Io capisco benissimo quel che volete dire, e vi consento; ma parmi che ciò non tocchi la dottrina di Kant. Senza dubbio, non è possibile una ragione, come non è possibile una volontà, la quale non abbia oggetto qualsiasi; ma il Kant e lo Zange intendono certamente per Volere autonomico, e per Volere conforme alla Ragion pura, che questa possa avere oggetti, indipendentemente affatto dal senso, e che a questi oggetti puri, scevri d'ogni elemento sensibile, si conformi il Volere assolutamente morale. Siccome Kant nelle due prime parti della *Fondazione* considera l'Ente razionale e il Volere in sè, indipendentemente dal senso, così è naturale che egli giunga a quel concetto di un Volere assolutamente morale, perchè sempre necessariamente conforme a quegli oggetti della Ragion pura. Nella terza parte invece si considera l'uomo in relazione col senso, come ente che appartiene al mondo intelligibile e al mondo sensibile: allora noi riconosciamo di non aver più a che fare con un Volere perfetto, cioè con un volere sempre e costantemente conforme agli oggetti puri, cioè determinabile solo autonomicamente; noi riconosciamo che il Volere umano è imperfetto, per-

chè il soggetto di esso appartiene ad un tempo al mondo sensibile e al mondo intelligibile, può esser determinato dagli impulsi dell'uno o da quelli dell'altro; ma per la superiorità del mondo intelligibile sul mondo sensibile, sorge il dovere per lui di determinarsi per gli oggetti puri, razionali, cioè di determinarsi secondo l'autonomia del Volere.

Autore. Voi m'avete esposto molto chiaramente la dottrina di Kant, ma avete lasciate in disparte le difficoltà. Non parliamo pure di quelle che sorgono intorno alla natura del Volere e della libertà, perchè se n'è già discorso a lungo; fermiamoci soltanto su quelle che derivano dalla teoria da voi esposta per riguardo alla stessa legge od essenza della moralità.

Voi dite che il Volere morale od autonomico consiste nel conformarsi agli oggetti puri. Ma quali sono codesti oggetti puri? Non certamente quelli della Ragione speculativa, giacchè questi hanno valore solamente per il mondo sperimentale. Eppoi, che senso avrebbe, per es., il dire che la moralità consiste nel conformarci ai teoremi matematici, ai principii della fisica pura?

Kantiano. Ma certamente Kant non poteva intender questo, poichè ciò sarebbe ridicolo. Egli voleva intendere i principii puri morali.

Autore. Ma donde trarrete voi codesti principii puri? Dal mondo intelligibile? Ma se codesto mondo intelligibile ci è affatto ignoto!

Kantiano. Kant però dice che per iscopo pratico noi possiam determinarlo.

Autore. So bene che in questo mondo intelligibile Kant colloca la libertà, e gli altri oggetti dei postulati pratici; ma qui si tratta invece di determinare

gli *oggetti* della stessa Ragione pratica, di codesto Volere puro, ed io di oggetti non ne vedo. Consentite con me, caro amico, nel riconoscere che questi oggetti si debbono pur trarre, almeno in parte e sotto un dato rispetto, da codesto mondo sperimentale, e che senza di ciò non è possibile lo stabilire un principio determinato di moralità.

Kantiano. In questo modo voi andate assai più in là di quel che volevate, poichè non soltanto pretendete che il principio supremo della morale sia materiale, ma confessate addirittura che esso è *a posteriori.* Ora si tratta di vedere come con tal carattere un principio possa ancor essere obbligatorio.

Autore. Voi non vi apponete nel dire che il principio supremo della morale sia da considerarsi, secondo la mia dottrina, come assolutamente sperimentale; mentre esso non è tale se non sotto un certo rispetto; del rimanente il principio supremo della morale non cessa di essere anche per me un principio *a priori*, almen tanto *a priori* quanto può esserlo un principio umano, sia teoretico o pratico. — Un principio assolutamente *a posteriori* sarebbe un principio giustificabile unicamente coi fatti, e non significante altro che il modo costante, con cui i fatti avvengono, o una regola, con cui certi fatti si debbono compiere, fondata su altri fatti. Un esempio del primo caso l'abbiamo nella legge della caduta dei gravi, dell'immersione dei solidi nei liquidi, ecc. Esempi del secondo caso si hanno nei precetti dell'igiene, dell'agronomia, ecc. All'ordine dei precetti spettano anche le leggi morali; ma queste, e in ciò ha ragione pienamente Kant, non sono fondate sopra nessun fatto particolare, nè sopra un complesso qualsiasi di fatti particolari; esse valgono in

modo assoluto e indipendentemente da questi, poichè anzi si propongono di regolar questi.

Kantiano. Ma allora voi dovete pure farle *a priori*, nel senso voluto da Kant.

Autore. No! il dire che le leggi morali valgono indipendentemente dai fatti particolari, non vuol dire che il nostro spirito possa riconoscerle e stabilirle senza alcun elemento sperimentale; perocchè è impossibile fondare una morale senza nessuna conoscenza dei fatti umani, ed impossibile quindi formarne una che valga per tutti gli esseri ragionevoli, qualunque poi sia la natura di questi; giacchè, come ben dice lo Schopenhauer, noi conosciamo soltanto la natura ragionevole dell'uomo, e non possiam fare altra morale se non per l'uomo. E quanto agli esseri ragionevoli diversi da noi, anzitutto non sappiamo se ne esistano, e supposto che ne esistano, non sappiamo se valga per essi o possa valere una legge morale nel senso da noi inteso. E d'altra parte è innegabile che per quanto si osservino fatti e si notomizzino, non si caverà mai da essi una norma assoluta ed universale di operare. Convien dunque riconoscere in noi una facoltà o una disposizione primitiva per la quale, sotto l'impulso di alcuni fatti, si sveglia in noi l'idea del dovere, l'idea di un qualche cosa che si deve assolutamente fare. Questa coscienza del dovere, considerata nella sua generalità quale coscienza d'un fine obbligatorio, superiore al nostro benessere individuale, è, come abbiam veduto, il fondamento comune e generale della natura morale degli uomini; ma a questo fondamento meramente formale si aggiunge necessariamente, nella coscienza di tutti, una determinazione materiale, varia secondo i popoli, i tempi e gli individui. Il principio

così sôrto e formato, è, come si vede, materiale e formale ad un tempo, *a priori* ed *a posteriori: a posteriori,* perchè senza i fatti non sorgerebbe, e senza quei tali fatti non avrebbe quella certa determinazione materiale; *a priori,* perchè quel principio non trae il suo valore dai fatti, perchè l'esperienza per sè non ci può mai sciogliere una questione morale, per es., se un dato modo di operare, che pur ci è fatto conoscere da essa, sia lecito o no. Tale questione deve esser necessariamente risolta da un principio superiore all'esperienza e quindi *a priori.*

Kantiano. E qual'è codesta facoltà misteriosa, per la quale l'uomo diventa capace di moralità?

Autore. A Kant era stata insegnata da quei filosofi che egli aveva con amore studiati nella sua fase sperimentale, che immediatamente precede il periodo critico; voglio dire i filosofi inglesi del suo tempo. Kant ha ragione di dire che il sentimento non può esser base adeguata di una legge morale, di un imperativo categorico; ma egli poi non seppe neppur dargli la parte che gli spetta nella nostra moralità. Questo difetto di Kant dipende dalla medesima causa alla quale noi abbiamo attribuito alcune lacune ed errori che si trovano nella sua dottrina intorno alle forme della sensibilità, cioè intorno allo spazio e al tempo, e consiste nella trascuranza dell'indagine psicologica. È una giusta censura mossa a Kant anche dal Foullée in un recente articolo della *Révue philosophique.* Senza dubbio Kant avrebbe ragione di sostenere, contro coloro i quali vorrebbero ridurre la morale ad una scienza puramente sperimentale e quindi ad una parte della psicologia, magari di una psicologia fisiologica, che i principii morali, qualunque sia la loro storia,

qualunque sia la loro derivazione, hanno la loro natura determinata, natura che la cognizione della loro origine può spiegare più o meno, ma senza toglier nulla al loro carattere e al loro valore. Ma Kant non si contenta di determinare l'essenza della moralità, egli vuol anche farne la genesi, derivandola *a priori* dalla semplice natura dell'Ente ragionevole.

Kantiano. Ma voi m'insegnate a distinguere la derivazione puramente logica dalla derivazione psicologica e storica. Il Foullée da voi citato, pretende che Kant doveva compiere questa per venire poi coi risultati, da essa ottenuti, a fare la critica della stessa Ragione pratica; ma, secondo il Foullée, Kant non ha fatto mai nè quella derivazione nè la critica, che pur egli si proponeva; in realtà, dice il Foullée, Kant si è affaticato soltanto a risolvere nella sua pretesa *Critica* questo problema: *Dato un uomo il quale operi secondo la morale cristiana, vedere sotto quali idee astratte opera.* Ora a me sembra che la critica del Foullée non sia giusta, e provenga dal confondere la giustificazione o derivazione logica di un'idea o di un principio colla sua genesi psicologica o storica. Perchè Kant dichiara non potersi spiegare la forza del dovere, il fatto della legge morale obbligante, e lo riconosce come primitivo e indimostrabile, Foullée scrive senz'altro che Kant non fa una critica, ma un'adorazione. Kant non poteva, secondo la dottrina sua, derivare la legge morale da altri concetti; ma egli ne fa la critica, e una critica *a priori*, in quanto, riconosciuta la forza del dovere come un fatto indiscutibile, ne cerca *a priori* le condizioni e le conseguenze necessarie ed universali.

Autore. Ma se io m'accordo con voi e con Kant nell'ammettere che il dovere sia un fatto primitivo ed indimostrabile, e credo che il Foullée si illuda se pensa che dall'evoluzione del concetto morale si possa mai dimostrare la forza obbligativa della legge, o col fatto dell'evoluzione togliere a questa il suo valore assoluto, non ammetto però che la coscienza del dovere, come fatto, si sottragga ad ogni indagine psicologica. Anzi, io reputo quest'indagine come necessaria, anche quando si voglia ricercare l'essenza della moralità. Voi dite che Kant intende, non di occuparsi della genesi psicologica, ma di istituire un esame logico dei concetti morali. Però, siccome è impossibile fare della legge morale una *derivazione logica*, non ci rimane che fare un esame psicologico della coscienza che ne abbiamo, anzitutto per vedere, come essa sorge e si svolge, poi per determinare chiaramente il suo contenuto.

Kantiano. Voi vorreste, insomma, cercare della legge morale una prova regressiva; ma voi ben sapete che codeste prove non concludono mai con necessità.

Autore. Instituendo un esame psicologico della legge morale io non pretenderei certo di dimostrare la forza originaria del dovere, avendo Kant provato splendidamente che questo ha valore per sè e si dimostra per sè; ma quell'esame ci confermerà questa forza, ci mostrerà il dovere ne' suoi rapporti cogli altri elementi della nostra vita individuale e sociale; ci farà chiaramente conoscere la moralità quale si trova in noi, ossia la sua natura subiettiva, e ad un tempo il suo oggetto ed il suo contenuto.

Se Kant avesse fatto un'analisi psicologica più ac-

curata delle condizioni subiettive della moralità, egli si sarebbe forse risparmiate tutte quelle investigazioni faticose ed avviluppate intorno al Fine in sè, intorno al Volere autonomico ed all'assoluta formalità della legge morale; e le sue ricerche intorno alla stima della legge ed al sentimento morale sarebbero riuscite più vere e più chiare. In queste ricerche Kant prende l'assunto disperato di provare che il sentimento è un effetto prodotto sul nostro spirito dallo stesso fatto primitivo della Legge morale. Ma se così fosse noi dovremmo originariamente apprendere questa coll'intelletto; il che non è. Noi in origine riconosciamo certe azioni come doverose per un certo sentimento che c'inspirano; o, per esser più esatti, dapprima noi non abbiamo che questo sentimento particolare di simpatia per certe azioni, di antipatia per certe altre, indipendentemente dal nostro interesse individuale; poi questi sentimenti ci rendono atti ad apprendere in esse, o meglio prima a *sentirvi*, poi ad apprendervi una legge morale. Questa non è dunque in origine scompagnata da determinazioni materiali. — Ma non lo è neppure in séguito; poichè in séguito noi veniamo sempre più a riconoscere l'accordo di queste azioni doverose e a farci un concetto sempre più chiaro e più perfetto di ciò che la legge ci comanda. Però la condizione subiettiva fondamentale della moralità umana sta in un sentimento, in un sentimento che suggerisce un' idea, che la precede o la accompagna sempre, rendendocela comprensibile. E Kant stesso sembra accordarsi tacitamente con noi. Pensate alla sua bella ed immortale apostrofe al Dovere, e vedete quanto è vivo e gagliardo in lui il sentimento di questo; è desso che così lo infiamma, è desso che

gli inspira quelle altissime idee e quelle parole piene di un calmo e profondo ardore.

Kantiano. Voi dunque non sareste del tutto coi Sentimentalisti; poichè, se ben comprendo, riguardate il sentimento come la luce che fa balenare all'occhio della mente la legge morale, lasciando pur sempre alla mente l'ufficio di apprenderla.

Autore. Precisamente!

Kantiano. L'idea mi piace e sembrami feconda; tuttavia dubito che andiate incontro a difficoltà più gravi di quelle che vi siete proposto di vincere, imperocchè come potrete fondare in ultimo una morale obbligatoria sopra un sentimento?

Autore. E come la potrete voi fondare sopra una pura idea? Kant non è forse costretto a riguardare la forza obbligativa della legge morale come un fatto primitivo e inesplicabile? Ora una cosa che, essendo inesplicabile, non viene accolta per la forza della ragione, non si può accettare dallo spirito se non per un'altra forza interna, cioè in virtù del sentimento.

Kantiano. Anche la vostra teoria cade dunque al pari di quella di Kant sotto la critica del Foullée: la necessità morale che voi ammettete è cieca o intelligente: se è cieca, è un semplice istinto; se è intelligente, essa devesi dedurre e ragionare, e non si può ammettere come un fatto primitivo.

Autore. A questa stregua si dovrebbero ammettere come istintive tutte le operazioni logiche, fondandosi esse in ultimo su principii indimostrabili, i quali pure sono dalla logica riconosciuti come veri per una forza intima, per un sentimento. Nè la differenza che passa tra i due ordini di principii, cioè tra i principii teo-

retici e i principii pratici, giustifica in alcun modo la pretensione del Foullée: amendue gli ordini si ammettono per un' evidenza, teoretica o pratica secondo la natura dei principii; però l' una e l'altra sono ugualmente irresistibili, benchè in modo diverso. Se rifiutando il nostro assenso ai principii teoricamente evidenti, noi rinneghiamo il nostro stesso pensiero, distruggiamo noi stessi come esseri pensanti; negando i principii di evidenza pratica, la vita ci appare come priva d'ogni senso e d'ogni valore, come un complesso di contraddizioni e di assurdità. Anzi, gli stessi principii teoretici, senza i principii morali, perdono nella mente degli uomini ogni autorità e quindi ogni saldezza: giacchè, indipendentemente dai vantaggi pratici che noi possiamo avere, noi siamo mossi ad accettare e riconoscere i principii teoretici fondamentali, e tutte le altre verità, da un principio morale, dal principio che l' uomo *deve* riconoscere le cose come sono, rendere in ogni atto del suo pensiero omaggio alla verità.

I sentimenti dai quali noi facciamo dipendere l'accettazione di certi principii, non tolgono però mai la parte dovuta all'intelligenza, giacchè quei sentimenti non fanno che indurre questa ad accogliere i principii, e non li riconoscono essi stessi come veri. Il sentimento morale sprigiona senza dubbio una nuova luce nel nostro spirito, ma, come già dicemmo, l'occhio che vede è sempre quello della mente.

Una dottrina simile balenò certamente al pensiero di Kant, come si scorge facilmente nella sua trattazione intorno ai *Moventi della Ragion pratica;* dove Kant prova assai bene che un atto non è veramente morale, se non è fatto *per la stima della legge.* Ma

addentrandosi poi nella natura di questa stima, egli non riesce mai a schiarirla e a determinarla; poichè ora dice che essa è un sentimento, anzi lo stesso sentimento morale in noi eccitato dalla legge, ora l'oggetto di un sentimento, ora che non è nè sentimento, nè sensazione, nè idea; ed infine la identifica colla stessa legge morale.

Scorse il grande Filosofo vagamente che la base della morale si deve cercare in uno stato d'animo complesso, nel quale tutte e due le funzioni del nostro spirito, il sentimento e l'intelletto, sono strettamente congiunte, sicchè l'una non può stare senza l'altra, e amendue insieme ci danno *la coscienza del dovere.*

Questa coscienza del dovere accompagna poi l'intelletto nello studio e nella conoscenza del mondo reale; l'intelletto ci fa conoscere le varie azioni eseguibili dall'uomo, i rapporti e le conseguenze varie di queste azioni; la coscienza morale, la quale più o meno chiaramente si rappresenta il fine doveroso obbligatorio dell'uomo, decide poi, considerate tutte quelle circostanze, se le azioni sono buone o cattive, cioè conformi o no a questo fine doveroso.

Ora, sebbene la legge formale di Kant non esprima, secondochè dicemmo, la vera essenza della moralità, tuttavia le sue formole morali, almeno la prima e la seconda, hanno un grandissimo valore quando si prendano come criterio per distinguere le azioni buone dalle cattive, e come guida del nostro operare morale.

Vediamo come possiamo giovarci della prima formola, accordandola pienamente colla teoria da me sostenuta.

L'oggetto supremo della legge morale è l'unione

perfetta degli enti ragionevoli come tali. Ora perchè questa unione si ottenga, è necessario che niuno renda sè stesso la mira di tutti gli altri facendo collimare le azioni di questi e le sue al proprio benessere, ma ognuno conformi l'operare ad una massima che possa servire di principio generale. In siffatta guisa tutte le azioni dei singoli uomini si accorderanno le une colle altre, e tra essi regneranno la pace e l'amore. E come questa intima comunione degli esseri ragionevoli è l'ultimo fine del nostro operare, così quelle massime vanno riguardate come imperative, come leggi pratiche e categoriche alle quali gli uomini sono *obbligati* ad uniformarsi.

Nè con questo noi andiam contro al giusto e solenne principio di Kant, che la vera moralità stia non soltanto nel conformarsi alla legge, ma anche nell'intenzione (*Gesinnung*), nell'operare conformemente alla legge per istima della legge; giacchè noi riconosciamo facilmente come il fine supremo, cioè il massimo svolgimento e la perfetta comunione degli esseri ragionevoli non si acquista, se alla prima condizione della moralità non si aggiunge anche la seconda. Ed infatti, come un atto, considerato moralmente, non si può dire conforme appieno alla legge, se non è anche determinato dalla legge stessa, così un atto non è del tutto conforme al fine supremo e non concorre mai al pieno compimento di questo, se non è determinato dal fine stesso; poichè senza questa determinazione si potrà avere tra gli esseri ragionevoli l'unione, per così dire, dei corpi, la pacifica convivenza, l'accordo giuridico e legale, non la vera intima comunione degli spiriti, come richiede il fine supremo. Questo dunque si attua solo quando l'operare umano si tenga fedele al pen-

siero e all' intento più essenziale della morale kantiana, quando cioè l' uomo non solo conformi estrinsecamente i suoi atti al fine supremo, ma vi conformi il suo volere, anzi, tutta la sua vita, con ogni suo atto mirando all'armonia universale e alla comunione perfetta del pensiero e del sentimento di tutti gli uomini.

Di qui si vede facilmente come siano ingiuste due censure che lo Schopenhauer muove a Kant, l' una che l'universalità della massima non sia sempre prova della sua moralità; essendovi, come pretende lo Schopenhauer, massime seguíte universalmente e tuttavia riconosciute come immorali; l'altra che la morale di Kant non sia che un travestimento della morale teologica.

Per sostenere la prima accusa Schopenhauer osserva che, mentre secondo Kant sarebbe impossibile che la ragione del più forte valesse tra gli uomini come legge universale, ciò avviene pure in tutte le società non ancor soggette ad un governo regolare, ed avviene poi generalmente ancor oggi nei rapporti internazionali, perchè i varii Stati non sono soggetti ad un potere comune e supremo. In tutti questi casi l' ingiustizia è la legge naturale e quindi la più generale, la giustizia invece l'eccezione. Così, prosegue lo Schopenhauer, si potrà sostenere che il suicidio sia immorale, ma non certamente secondo il principio di Kant; poichè come è naturale che un uomo si uccida quando nella sua vita il male prevale al bene, ed egli ne acquista coscienza, così non si vede perchè ciò non possa divenire una legge generale, una massima seguíta generalmente, senza reciproca contraddizione o incompatibilità.

Ma amendue gli esempi arrecati dallo Schopenhauer confermano la verità del principio kantiano, almen come è ora inteso da noi; e i commenti fatti mostrano che lo Schopenhauer frantende il vero pensiero di Kant.

Quanto al primo esempio la storia dei popoli dà pienamente ragione a questo, provando che senza *giustizia*, cioè senza leggi comuni e generali, non è possibile una pacifica convivenza tra gli individui e tra i popoli, ed è messa continuamente in pericolo la vita di tutti. Perciò ha ragione Kant di dire che nessun uomo può voler l'ingiustizia come legge generale. Anzi, tutti sono, come osservò benissimo il Vico, tratti dai loro stessi bisogni e dalle necessità della vita a riconoscere e ad osservare la giustizia.

E così il suicida non può ammettere come legge universale la massima da lui seguíta, checchè ne dica lo Schopenhauer; il quale doveva esserne persuaso non meno di Kant, anzi ancor più; giacchè, sebbene Kant mostri ne' suoi scritti morali tracce evidenti di pessimismo, contrapponendosi in ciò risolutamente al Leibniz e al proprio tempo, egli non era però così pessimista come lo Schopenhauer. Ora, siccome secondo il Pessimismo nella vita in genere il male prevale al bene, accettato il suicidio come legge generale nelle condizioni indicate dallo Schopenhauer, la più parte degli uomini si ucciderebbe; e come la morte dei più infelici finirebbe per rovinare tutta o quasi tutta la felicità degli altri e quindi per rendere infelici anche questi, sarebbero tratti tutti quanti al suicidio, e così ne seguirebbe in ultimo la distruzione del genere umano. Crede lo Schopenhauer che questo effetto giustifichi l'universalità della massima? O non sarebbe esso appunto la miglior prova della verità

del criterio kantiano, criterio che qui come negli altri casi trova il suo fondamento in quel fine supremo da me tante volte accennato?

Vengo alla seconda censura sulla quale lo Schopenhauer si ferma assai più a lungo e che ripete più volte, voglio dire che anche la morale kantiana sia un travestimento della morale teologica.

Secondo lo Schopenhauer un Imperativo catègorico, un dovere assoluto è affatto impossibile, anzi è, dice egli con una delle sue solite frasi smoderate, la massima delle stranezze. Una morale imperativa è impossibile senza una sanzione, cioè, senza la promessa di un premio e la minaccia di un castigo; e in ciò, secondo Schopenhauer, sta il carattere essenziale di una morale teologica. Quella di Kant essendo pure una morale imperativa, doveva finire nella dottrina del Sommo Bene, cioè fondarsi sopra una sanzione, e diventare quindi una morale teologica.

A questa censura dello Schopenhauer risponde lo Zange con considerazioni che a me paion vere, e che io in parte vi riferisco, in parte modifico secondo il mio pensiero.

Lo Schopenhauer frantende intieramente la Morale di Kant, quando la vuol rappresentare come fondata sopra un comando estrinseco, quando prende la legge morale *come un decalogo, che ciecamente si debba ubbidire, come un Feticcio, un Fitzlipuzli*, dinanzi al quale dobbiamo curvarci. Lo stesso Schopenhauer, esaminando la terza formola di Kant, doveva riconoscere che questi aveva piuttosto esagerato anzichè disconosciuto il principio dell'autonomia nella morale umana. Lo Schopenhauer sostiene che quando si ponga a

fondamento della morale un Imperativo, un comando, questo non si possa che derivare da un essere superiore a noi e da noi distinto. Kant non la vuole così; ma supponiamo pure che in ciò abbia ragione lo Schopenhauer, quel comando però, come viene inteso da Kant, non esercita alcuna violenza, non forza la nostra volontà neppur colla sanzione, poichè, come Kant dice chiaramente in quella sua stupenda apostrofe al dovere, questo non promette e non minaccia; ma esige rispetto ed osservanza per sè medesimo, perchè degno per sè solo di essere rispettato ed osservato.

Kantiano. Sono pienamente d'accordo con voi e collo Zange nella difesa che fate di Kant su questo punto, e credo che le censure, talvolta così aspre dello Schopenhauer, non valgano a scemare il merito grandissimo di Kant di avere per il primo chiarito con tanta evidenza e sostenuto con tanto vigore e risolutezza il concetto del dovere assoluto, del dovere valido indipendentemente da ogni sanzione.

Ma v'è un'altra censura che viene fatta a Kant dallo stesso Schopenhauer e da altri, e che a me suole, quando la considero, sollevare non pochi scrupoli.

Non vi dispiace che la esaminiamo insieme per vedere se possiamo venirne a capo?

Autore. Ben volontieri. Di quale censura volete parlare?

Kantiano. Intendo il rimprovero mosso all' Etica kantiana di essere una morale intieramente razionalista, una morale cioè dalla quale si vuole escludere affatto il sentimento, inquantochè essa pretende che non sia moralmente buona un'azione, se non è compiuta per il puro dovere, quindi indipendentemente da qualsiasi tendenza affettiva; che non sia moral-

mente buona un'azione, la quale, sebbene conforme alla legge, pure è fatta per naturale inclinazione o per il piacere che noi proviamo nel compierla.

Autore. Forse io non potrò mandar Kant intieramente assolto da questa censura; ma solo in parte. Vi ho già detto come io ponga a fondamento della moralità uno stato misto di sentimento e di idea; ma in ultimo io mi accordo con Kant nel volere una morale essenzialmente razionale; poichè, sebbene io la faccia sorgere da un sentimento, pure questo è da me considerato come una condizione eccitatrice della moralità, come un fondamento che trascende la coscienza, direbbe l'Hartmann, ma non come quello che mi dà la legge morale. La legge morale ci è data essenzialmente dalla ragione, ed è per mezzo della ragione, benchè sempre coll'ispirazione del sentimento, che si trovano i varii precetti di moralità.

Ora che cosa intende Kant quando afferma che un'azione non è morale se non è fatta per la legge stessa? Che sono morali solamente quelle azioni in cui ci determiniamo volontariamente per la legge: perocchè se noi operiamo bene per l'impulso delle tendenze buone, noi non ci acquistiamo vero merito, non potendo esser riguardati come veri autori se non di ciò che compie il nostro Volere.

Kantiano. Ma in tal modo io temo che voi, per difendere Kant, lo mettiate in difficoltà maggiori. E per vero se, ad avviso di Kant, il volere buono è un volere che si determina da sè, in modo razionale e indipendente da ogni tendenza; e l'immoralità si produce invece per la prevalenza delle tendenze affettive sul volere razionale, convien pur ammettere un'azione delle forze sensibili sul volere libero, an-

dando così incontro a tutte le obiezioni da voi esposte.

Autore. È innegabile che in questo punto Kant si trovava in un viluppo, che nasceva principalmente dalla separazione assoluta da lui posta tra il mondo noumenico e il fenomenico. Le tendenze derivando tutte in qualche modo dal sentimento, ed egli considerando tuttociò che a questo si riferisce come parte del mondo fenomenico, non poteva attribuire a quelle alcuna azione sulla Volontà, in quanto questa si determina secondo la legge morale, cioè affatto razionalmente. Egli non poteva quindi logicamente fare nessuna parte alle tendenze affettive nella sua Morale. Ma come il buon senso e l'esperienza comune erano più forti della sua logica, così egli pure fu costretto ad ammettere un *movente* della Ragion pratica, il quale è e non può esser altro che un sentimento, ed a riconoscere che certi sentimenti vanno d'accordo colla legge morale e ne aiutano l'adempimento. Con ciò Kant vien tratto necessariamente ad ammettere un'azione della sensibilità, come facoltà del sentimento, sulla volontà, e ad ammettere poi un'azione di questa sulle tendenze. Rotta così la barriera tra il mondo noumenico e il fenomenico, ogni cosa si spiega più pianamente. L'uomo ha in origine delle tendenze buone, e la sua moralità si manifesta dapprima nel seguirle irriflessivamente e senza un vero atto di volontà; ma insieme alle tendenze buone si svolgono in esso anche le cattive; e allora l'uomo è costretto ad una lotta, allora sorge in esso il volere il quale deve determinarsi o per le tendenze buone o per le tendenze cattive. Come osserva assai giustamente l'Hartmann, nella sua *Fenomenologia della Coscienza morale*, Kant ebbe ragione di riporre la

vera virtù in questa moralità riflessa, in quell'atto con cui il volere si determina per la legge; ma egli ebbe torto nel disconoscere quel primo momento della moralità, che Hartmann chiama *inconscia* e io mi contento di dire *irriflessa;* al qual errore Kant aggiunge un altro più generale rispetto alla parte che il sentimento ha nella moralità. Certamente non è vero, come pretende lo Schopenhauer, che secondo Kant l'uomo non debba solo fare il bene per il bene ossia per la legge, ma compierlo anche freddamente, senza alcuna inclinazione e senz'amore; come ben osserva lo Zange contro lo Schopenhauer, Kant vuole soltanto che noi facciamo il bene con inclinazione, ma non per l'inclinazione, quando questa è conforme alla legge; e che noi lo facciamo non ostante l'inclinazione, se questa è *contraria* alla legge. Ma se tale è il vero pensiero di Kant, esso non lo scusa interamente di aver disconosciuta la parte che le inclinazioni buone dell' uomo hanno, sia nell'origine e nel fondamento della moralità, sia nel suo svolgimento.

Kantiano. Ahimè! Io temo che voi finirete per ispogliare la dottrina di Kant de' suoi pregi maggiori; poichè sembrami che voi abbiate scossi i due principii, l'assolutezza del dovere e la razionalità della legge, che soli possono dare alla moralità umana una base sicura ed alle nostre generazioni, fiacche e propense al materialismo, una regola severa ed inflessibile e ad un tempo nobile ed elevata. Tolti o menomati quei principî, la morale kantiana perde il suo carattere stoico, col quale il suo autore voleva a giusta ragione opporsi risolutamente tanto alle morali egoistiche e utilitarie, quanto alla morale sentimentale e romantica, secondo la quale l'uomo opererebbe il bene non

per il dovere riconosciuto, ma per un certo eroismo o per le naturali propensioni del cuore.

Autore. Benissimo, o caro amico; qui noi siamo d' un animo solo, poichè io lodo e partecipo pienamente ai desideri e agli intenti vostri, ma colle considerazioni fatte, a me pare di non toglier nulla a quel nuovo stoicismo kantiano, che voi a buona ragione tanto celebrate e che io tengo come superiore all'antico, perchè più umano e più morale ad un tempo. Esaminiamo insieme per un momento questo stoicismo kantiano, e spero che vi persuaderete che le mie correzioni e le mie critiche ne lasciano incolumi i caratteri essenziali.

Questi caratteri sono due: 1° l'assolutezza del dovere, l'indipendenza del suo imperativo da ogni nostro piacere, dalla nostra felicità; 2° la sua indipendenza teoretica, la sua assolutezza, direi, scientifica.

Se io pongo l'oggetto della legge morale in un fine che si consegue senz'altro, quando noi con tutta la forza della nostra volontà ci determiniamo per esso; forsechè questo fine non potrà esser considerato come obbligatorio, se è ad un tempo oggetto di sentimenti e di tendenze naturali che ci spingono ad esso, facendo contrasto ad altre, che da quel fine ci allontanano?

Kantiano. Allora che differenza farete voi tra chi opera bene per naturale inclinazione e chi opera bene per vera riflessa determinazione del Volere, quale è richiesta da Kant?

Autore. La moralità si misura sempre, anche nella dottrina da me professata, dalla forza con cui la volontà osserva la legge e si determina per essa; giacchè, il fine supremo da me esposto consistendo nella

intima perfetta unione degli spiriti, richiede, come condizione prima, la perfetta determinazione del nostro volere per quel fine: determinazione senza della quale il fine supremo non si ottiene mai, mentre con essa sola questo fine viene già attuato nella sua parte più essenziale.

E così noi consentiamo pure intieramente con Kant rispetto agli atti supererogatori. La legge morale richiede la massima unione possibile, il massimo accordo del nostro spirito con quello di tutti gli altri, e quindi un intiero sacrificio ai beni universali della Umanità. Perciò tutto quello che si può fare con quest' intento e con tale effetto è comandato dalla legge morale, e l'uomo, facendolo, non fa più di quello che egli deve.

Il secondo carattere dello stoicismo di Kant sta, come dissi, nella assoluta indipendenza della Morale da ogni dogma teoretico, anche da quello stesso della libertà. Infatti Kant dice bensì che la libertà è condizione reale necessaria per la legge morale, e che dalla esistenza e dal valore di questa noi possiamo, anzi, dobbiamo inferire l'esistenza di quella; ma intanto la legge morale non si argomenta dall'esistenza della libertà; questa non è cioè la *ratio cognoscendi*, ma soltanto la *ratio essendi* della legge morale. La distinzione è molto importante, poichè così noi accettiamo la legge morale per sè medesima, indipendentemente dalla stessa libertà. In quello stesso modo che noi da un fatto appreso argomentiamo con certezza l'esistenza di una data causa, senzachè però la certezza di questa causa sia necessaria, anzi senzachè essa nulla aggiunga alla certezza del fatto, così Kant ci fa considerare la legge morale come un fatto pri-

mitivo, certo per sè. Noi dunque abbiamo, secondo Kant, della legge morale la medesima certezza come di un fatto realmente appreso, qualunque poi siano i principii o i presupposti che occorra di stabilire in séguito per ispiegarne l'esistenza o la possibilità.

Con tale considerazione importante ci sarà facile comprendere la teoria dei Postulati, la quale fu ed è fra gli stessi Kantiani soggetto di tante dispute.

La legge morale è la *ratio cognoscendi*, il fondamento conoscitivo di tutti i postulati; e la forza colla quale si ammettono i postulati, ossia la *fede* in essi, dipende necessariamente dalla forza e dalla convinzione colla quale da noi si accoglie la legge morale. Se noi accogliamo come un fatto inconcusso la legge morale, noi dobbiam pure aver fede inconcussa nella libertà, per la quale sola è possibile una legge morale; noi dobbiam pure aver fede inconcussa nella immortalità, senza della quale non ci è dato di ottenere o almeno di cercare, con isforzi proseguiti per un tempo indefinito, il massimo adempimento della legge morale. L'immortalità è dunque un postulato della moralità per la moralità stessa, non un postulato della felicità. Nel che si vede quale profonda differenza vi sia tra Kant e gli Illuminati del suo tempo, i quali o negavano addirittura l'immortalità, ponendo il fine supremo della vita nel maggior benessere che si possa conseguire quaggiù, ovvero, come dai più dei Tedeschi si faceva, la affermavano per una ragione eudemonistica, perchè, secondo la loro Teodicea ottimista, Dio poteva condurre gradatamente gli uomini alla massima felicità solo col farne immortali le anime.

Ma dove ancor più chiaramente si mostra l'assolu-

tezza scientifica della morale kantiana si è nella sua dottrina intorno al postulato dell'esistenza di Dio. Considerando questa dottrina si riconosce vieppiù quanto sia ingiusta la censura che lo Schopenhauer fa alla morale di Kant di essere una morale teologica, una morale fondata sul decalogo. L'obbligazione morale è, secondo Kant, affatto indipendente dalla esistenza di Dio. Dio non è nè la *ratio cognoscendi* nè la *ratio essendi* della forza obbligativa della legge; non il fondamento conoscitivo, perchè la forza della legge morale si apprende (o si sente, diremmo noi) di per sè; non il fondamento reale, perchè per la possibilità generica della legge basta la libertà, e per la possibilità dell'adempimento massimo di essa, basta, insieme alla libertà, l'immortalità dell'anima. Il dogma della esistenza di Dio non è dunque nè un preliminare nè un postulato della moralità; e mentre questa è affatto indipendente da esso, esso è invece essenzialmente basato sulla moralità. — Voi vedete quali conseguenze importantissime sorgono per la religione da una tale teoria: la moralità è pienamente fondata in sè medesima: qualunque sistema intorno all'esistenza di Dio, intorno al fondamento e alla causa suprema del mondo, non iscuote per nulla l'imperativo morale.

Kantiano. Però non potete negare che l'esistenza di Dio sia una parte essenziale della Morale kantiana, inquantochè se essa non è postulato della legge direttamente, è però postulato dell'oggetto essenziale della legge, voglio dire, del *Sommo Bene.* La legge morale ci comanda di promovere questo, e questo non sarebbe possibile senza Dio.

Autore. Sta bene, ma dovete considerare: 1° che la Legge morale ha il suo pieno valore indipendente-

mente dal conseguimento di quel Sommo Bene: essa ci comanda di lavorare per esso e non più, e postula l'immortalità dell'anima perchè si lavori per esso indefinitamente; 2° che l'esistenza di Dio non è l'unica condizione possibile del Sommo Bene; e quindi che essa è un postulato il quale ha un valore meramente ipotetico, essendone pensabili altri.

Kantiano. Dubito assai che Kant sarebbe disposto a concedervi tanto.

Autore. Certamente Kant non è sempre, in questo, così esplicito e così conseguente, come si vorrebbe; ma come nella mia esposizione ho già avvertito, mentre egli asserisce che noi, senza ammetter l'esistenza di Dio, non giungiamo a vedere la possibilità di un accordo perfetto tra la felicità e la virtù, dichiara però che noi non possiamo neanche provare che questo accordo non sia conseguibile per vie naturali. Perciò Kant conclude, che Dio è bensì oggetto di una fede razionale pura, ma che questa è una fede libera, non obbligatoria, e che noi abbiamo soltanto obbligo di accogliere la legge morale come la sola cosa santa per sè ed assolutamente, giacchè Dio stesso non è adorabile dall'uomo se non in quanto Egli la segue costantemente ne' suoi atti. La fede in Dio come negli altri postulati non è dunque per noi che una conseguenza della nostra sottomissione alla legge morale; tantochè, come io ebbi ad esporre, Kant riguarda persino la verità di quei postulati come una giusta esigenza del volere buono. Poichè io mi sottometto alla legge, io voglio, fa dir Kant all'uomo giusto, che vi sia un Dio, voglio esser parte di un mondo intelligibile, voglio che l'anima mia sia immortale. Tolta la legge morale, i postulati spariscono,

nè v'è ragionamento teoretico o scientifico che valga a ridarceli. Perciò, sebbene in sè siano teoretici, pure, essendo la loro *ratio cognoscendi* posta intieramente nella legge, possiamo, secondo la dottrina di Kant, che io qui accetto pienamente, riguardare la fede in quei postulati come una parte della vita e del carattere morale dell' uomo.

Kantiano. Poichè vi vedo su questi punti capitali così fedele a Kant, vorrei mi sciogliesse un grave dubbio che li riguarda. Sia l'esistenza di Dio o un'altra condizione il postulato più conveniente per l'attuazione del Sommo Bene, non pare a voi che il richiedere l'attuazione di questo Sommo Bene guasti il carattere disinteressato della Morale kantiana? Voi sapete che questa censura venne mossa a Kant non solo da critici avventati, come è qualche volta il pessimista Schopenhauer, ma anche da suoi ammiratori e seguaci fedeli, per es., dal Cohen.

Autore. Io non credo col Cohen che Kant abbia introdotta nella sua filosofia morale la dottrina del Sommo Bene per concessione ai tempi e quasi per debolezza; e parmi invece che egli sia stato spinto ad accoglierla da una ragione più profonda, cioè dalla necessità, che più o meno chiaramente sentiva, di uscire dallo stretto formalismo in cui si era rinchiuso. E per vero, ad una legge meramente formale, per quanto altri si assottigli, non potrassi mai dare un vero carattere imperativo, non potendo essere imperativo che un fine. Perciò Kant si trovava costretto di dare un fine alla stessa legge morale; e come egli non poteva trovarlo nell'oggetto di questa, perchè Kant aveva tolto a questa ogni oggetto, così egli dovette cercare quel fine fuori della stessa legge, e lo

cercò nella felicità. Ma questa da sè sola non poteva essere tal fine, senza distruggere la stessa legge morale; quindi dovette essere accordata, anzi, subordinata a questa. — Ciò malgrado non si può considerare la morale di Kant come egoista, poichè il fondamento per ammettere il Sommo Bene e riconoscere la possibilità, anzi, la necessità della sua attuazione, sta sempre nella forza obbligativa assoluta della legge morale. Però la felicità, nella dottrina di Kant, è sempre un elemento estraneo al concetto morale; e com'egli non la fa nascere dalla moralità stessa direttamente, così egli è costretto a farla derivare da Dio e ad ammettere questo come condizione necessaria per l'unione della felicità colla virtù. Anch'io voglio col Cohen che il concetto del Sommo Bene scaturisca dalla stessa legge morale; ma non credo che si possa derivarlo da questa, finchè la si fa soltanto formale. Un'Etica formale o è del tutto sterile ed arbitraria, o deve per forza smentirsi, accordandosi estrinsecamente colla felicità. Solamente quando si ponga a fondamento della moralità una legge formale e materiale ad un tempo, quando si riconosca la parte importantissima ed essenziale che nell'origine e nello svolgimento della moralità ha il sentimento; quando si riconosca la parte che pure ha nella determinazione dei precetti morali l'esperienza, noi possiamo giungere ad un concetto assoluto del Sommo Bene, ad un concetto il quale ci palesi l'ultimo e supremo fine dell'uomo.

Kantiano. E in che potrete voi riporre ormai codesto fine supremo? Non nella moralità sola, giacchè allora resterebbe insoddisfatta la nostra naturale tendenza alla felicità, mentre il fine supremo deve ap-

pagare la nostra intiera natura. D'altra parte non volete, come Kant, la felicità accordata colla virtù, perchè vi pare che la felicità sia un elemento estraneo alla virtù, e il fine supremo voi lo volete far scendere direttamente da questa. Per vero io non so come potrete sciogliere questo nodo.

Autore. La questione è senza dubbio gravissima, poichè se tutti gli uomini riconoscono concordemente di avere *un* fine supremo comune, sono poi discordi nel determinarlo. I più vorrebbero, come Kant e voi, trovare in quel fine la soddisfazione di tutte le tendenze fondamentali dell'uomo, quindi anche della tendenza alla felicità. Ma in una vita diversa da questa dureranno tutte le nostre tendenze presenti, e avranno vigore gli stessi principii di azione? Senza dubbio varrà sempre, e qui e dovunque, il principio morale, perchè senza di questo niuna cosa ha valore, e il mondo intiero non è che fumo ed ombra. Dunque nel Sommo Bene dovremo anzitutto pensare la piena attuazione della legge morale. Ma se insieme a quest'attuazione vogliamo poi veder soddisfatte tutte le altre aspirazioni che ci agitano quaggiù, noi cadiamo in un labirinto; poichè in quella vita avvenire non ci riesce di rappresentarci come pienamente conseguito un intento o appagata una facoltà, senzachè ciò torni di danno o di rovina ad un altro intento o ad un' altra facoltà. Soltanto in alcuni fugaci momenti sorgono dal più profondo dell'anima nostra dei bagliori che ci mostrano un lembo di codesto infinito mistero che circonda la vita avvenire. Ma il lungo ragionare e fantasticare intorno ad essa è senza frutto.

Kantiano. Voi avete ragione di affermare codesto

profondo mistero che involge il concetto e la rappresentazione della vita avvenire; benchè tutti coloro, i quali si danno alle speculazioni morali, e tutti gli uomini in genere di profondo sentire, conoscano forse quei momenti sublimi da voi indicati. Kant pure accenna sovente a quell'Infinito e a quel Misterioso, che da ogni parte ci circonda; e fin nelle ultime pagine della sua *Ragion pratica* egli ci discorre delle oscurità e dubbiezze che avvolgono i postulati teoretici della morale.

Però io non vi nascondo che voi nella vostra critica della dottrina morale di Kant e specialmente nella critica del suo formalismo, mi avevate lasciato sperare una soluzione più determinata. Da quel che mi pare, voi volete sopprimere la felicità come elemento del Sommo Bene; mi dite che questo dovrà essenzialmente consistere nell'adempimento della legge morale. Ma se vi fermate qui, voi siete ancor più formalista di Kant, perchè ognuno vi potrà domandare: In che riponete questo compiuto ed assoluto adempimento della legge morale; e quale sarà codesto bene dell'uomo, se non è la felicità?

Autore. Se, come non è impossibile, il sentimento umano subirà nella vita avvenire una profonda trasformazione, non si potrà più parlare, per riguardo a quella, di piaceri, dolori, felicità o infelicità, come se ne parla per la vita di quaggiù; perchè tuttociò non si connette strettamente colla morale e non è da questa richiesto. Ma voi insisterete: che resta dunque a fare? Quale deve esser la condizione reale, concreta degli uomini, se il Sommo Bene deve attuarsi? — Non mi è impossibile dare una risposta a questa vostra domanda; o meglio, a me sembra di averla già data

implicitamente, quando vi parlai del fine a cui debbono mirare le nostre azioni perchè siano morali, fine che ci è reso manifesto dai nostri più profondi sentimenti. Ora questi ci indicano pure in che dovrà consistere il Sommo Bene; ed io colla loro scorta penso ed immagino il Sommo Bene come uno stato in cui tutti gli esseri intelligenti non formano che una mente ed un animo solo, la coscienza di ognuno si accorda ed unifica colla coscienza di tutti gli altri, pur conservando ciascuno la propria individuale coscienza. Come il grande poeta tedesco, anch'io direi all'uomo: *Ti sgomenta la morte? Desideri tu viver immortale? Vivi nel tutto; quando tu più non ci sei, esso rimane!* (1)

Ma in quel tutto io non credo si debbano perdere le coscienze individuali. Come sia possibile accordare insieme condizioni che apparentemente sono tanto opposte l'una all'altra, non sapremo forse dir mai; ma v'ha un profondo sentimento in noi, il quale eccita e nutre una fede viva in quell'accordo, e ci fa sperare che ognuno di noi, pur accomunando la propria vita con quella di tutti gli altri, manterrà la sua personalità; come in una pianta che ha sugli steli una moltitudine di fiori, ciascuno di questi riceve vita e succo dalle medesime radici e dal medesimo tronco, eppure ha una vita propria, riceve il proprio raggio di luce e ride di un proprio riso.

Kantiano. Caro amico, parmi che ora voi dimentichiate d'esser filosofo, e vogliate invece fare il poeta.

Autore. Poeta non sono e non so farlo; ma voi

(1) *Vor dem Tod erschrikst Du? Du wünschest unsterblich zu leben? Leb' im Ganzen! Wenn Du lange dahin bist, es bleibt.*
(SCHILLER).

ammetterete con me che vi sono problemi dinanzi ai quali la filosofia si arresta e deve cedere il campo agli entusiasmi del cuore, alla vera e alla grande poesia.

Kantiano. Avete ben ragione di riporre in codesti entusiasmi morali la vera e grande poesia; mentre oggidì qualcuno la cerca nel fango.

Autore. Un grande filosofo moderno ebbe ad insegnare che l'arte e quindi la poesia è una forma inferiore della filosofia, imperocchè nella filosofia si renda conscio e spiegato ciò che la poesia immagina e sente, e rappresenta quindi, o adombra, con immagini e sentimenti, e perciò in modo non ragionato. Non v'è dubbio che in questa teoria molto ci sia di vero, e che la poesia compia sovente quest'ufficio di precorrere la filosofia, e con colori vaghi, quasi in nebbia, si faccia indovina e banditrice di verità che poi vengono esplicate e ridotte a chiara e razionale coscienza dai filosofi. Ma è anche vero che vi sono idee e sentimenti i quali saranno il perpetuo retaggio della poesia, perchè impenetrabili alla critica ed all'analisi del filosofo, benchè in nessun modo contraddette nè contraddicibili dalla scienza, e tali, d'altra parte, che lasciano a questa piena libertà nelle sue ricerche e non le sono d'alcun imbarazzo ne' suoi progressi. Nella rappresentazione di quelle idee e di quei sentimenti la poesia trascende la filosofia e diventa l'espressione più sublime della natura umana, il suo segno più divino. Pur troppo la poesia alla quale voi accennate, e che alcuni fabbricatori di frasi verseggiate e di immagini turpi ci vorrebbero donare, non è nè germe nè fiore di scienza, ma difetto di idealità e corruzione dell'arte.

Kantiano. Da quanto avete detto sino a qui, parmi che anche voi siate disposto a trovare, come il Cohen, un grande riscontro tra la dottrina di Kant e quella di Platone. Allo stesso modo che questi riguarda il *Buono* come l'idea fondamentale della realtà, come il *Sole nel Regno delle idee*, così anche per Kant la realtà in sè, la realtà assoluta starebbe essenzialmente nella moralità; e quindi l'Etica dovrebbe riguardarsi come la vera ed assoluta metafisica, come la suprema spiegazione di tutte le altre scienze.

Autore. Non nego che si potrebbero trovare analogie tra la dottrina del Buono di Platone e la dottrina morale di Kant. Tuttavia non convien dimenticare che la dottrina di Platone è una dottrina essenzialmente metafisica, benchè inspirata da un alto concetto morale, mentre la dottrina di Kant è e vuol restare una dottrina essenzialmente morale e pratica, affatto indipendente dalla Metafisica e aliena da ogni pretensione od affermazioni teoretiche. Questi due caratteri sono essenzialissimi nella Morale kantiana, e chi vuol interpretarla con giustezza deve osservarli scrupolosamente; ciò che io temo non venga fatto dal Cohen, per la tendenza che egli mostra a trasformare, contro il più fermo proposito di Kant, la sua morale in una metafisica.

Kantiano. Giusta osservazione! poichè togliendosi o anche solo scemandosi questa indipendenza della morale dalla metafisica, si toglie alla dottrina di Kant uno de' suoi pregi più importanti, per non dire il suo pregio capitale.

Autore. Forse io non mi accorderei intieramente con Kant in questa compiuta separazione tra la morale e la metafisica; ma in due punti essenziali io consento con lui.

1° Io credo, al pari di Kant, che i dogmi dell'esistenza di un Dio personale e dell'immortalità dell'anima, dogmi fondamentali d'ogni religione, non si possano riconoscer per veri se non da una dottrina morale, e si possano fondare soltanto sull'idea e sul sentimento del dovere. Però io sono persuaso che, se l'idea di Dio ha un fondamento conoscitivo nell'idea del dovere, l'idea del dovere ha però, alla sua volta, in quella di Dio un fondamento e conoscitivo e reale; dimodochè, a mio avviso, il dovere e Dio sono solidariamente legati nel nostro pensiero, e non si può ammettere l'uno senza l'altro.

2° Se la morale ci autorizza a trascendere la realtà fenomenica, ad ammettere un mondo superiore ed ideale, e a porvi una fede sicura ed incrollabile, questa non deve poi pretendere di trasformare i suoi oggetti in dogmi scientifici, non dà diritto al nostro pensiero di spiegare liberamente il volo in quel mondo ideale per trarne poi una scienza fantastica ed illusoria.

Io do pienamente ragione a Kant quando egli vuole tarpate le ali della mente umana a codesti voli; e sono persuaso con lui che non si toglie nulla perciò alla nostra dignità e alla nostra grandezza; perchè malgrado i limiti che noi, secondando gli intendimenti di Kant, poniamo al sapere teoretico e alla metafisica, lo spazio lasciato alla scienza è così grande che l'Umanità non riuscirà forse mai a percorrerlo tutto col lavoro dei secoli. E neppur vi ha da temere che con questi limiti venga a spegnersi il nostro entusiasmo, perchè questo riceve il suo maggior impulso e il suo più abbondante nutrimento dalla moralità, il cui valore supera infinitamente quello della scienza e dell'arte.

Kantiano. Questa vostra conclusione mi soddisfa pienamente e mi prova che se voi dissentite in alcuni particolari, anche importanti, della dottrina morale kantiana, pur ne avete penetrato ed accolto vivamente nell'animo lo spirito, e ne seguite fedelmente i severi e profondi intenti.

CAPO SESTO.

La *Metafisica* dei costumi e la Filosofia giuridica e politica di Kant.

§ 1. — Della *Metafisica* dei costumi in genere, e in particolare dei Fondamenti della *Dottrina giuridica.*

1. Kant, come s'ebbe già a dire, pose i fondamenti della sua filosofia morale e della sua filosofia pratica in genere nella *Fondazione* e nella *Critica della Ragion pratica.* Compiuti questi lavori egli volle fare per la filosofia pratica quello stesso che già aveva fatto per la filosofia della natura, esporne i principii metafisici e dottrinali, conforme ai risultati delle sue Critiche. Nella *Fondazione,* come lo dice egli stesso, aveva cercato il principio supremo della Morale indipendentemente dalla stessa natura umana; nella *Metafisica dei costumi* vuole invece applicare quel principio all'uomo. Questa si compone di due parti ben distinte l'una dall'altra, di cui la prima è la *Teoria del Diritto,* e la seconda è la *Teoria della Virtù.* Però alla Teoria del Diritto Kant premette un'*Introduzione,* nella quale si propone di definire alcuni concetti principali di psicologia, concernenti la filosofia pratica,

e si studia di provare la possibilità e la necessità di una metafisica dei costumi. Quanto alle definizioni qui esposte da Kant, non parmi necessario od opportuno il riferirle, prima perchè molti concetti da Kant definiti in questa *Introduzione* sono già chiaramente spiegati dalla trattazione che precede, poi perchè sebbene Kant dia quelle definizioni per rendere più chiara e più sicura l'esposizione delle due Teoriche indicate, egli è ben lungi dal conseguire l' intento suo. Come già ho osservato anche nella esposizione della filosofia teoretica, Kant non è molto felice nella sua terminologia, e, quel che è peggio, non vi rimane sempre fedele; laonde chi la prende per guida rischia sovente di smarrirsi per via, anzichè di arrivare alla meta. Oltre a questo, anche le definizioni, se sono quasi sempre nuove ed ingegnose, e se alcune contengono anche profonde verità, altre parecchie, per l'amore che Kant ha delle antitesi e delle simmetrie, riescono artifiziose e stentate e danno luogo ad oscurità e ad equivoci. — Così qui egli definisce la facoltà appetitiva per la facoltà *di essere, per mezzo delle proprie rappresentazioni, causa degli oggetti di queste medesime.* È una definizione che a tutta prima abbaglia e soddisfa, ma lascia poi la mente piena di dubbii.

Da notarsi però sono anche qui le definizioni fondamentali del volere e della libertà.

Secondo Kant la facoltà appetitiva può esser determinata dal piacere, oppure determinarsi indipendentemente da qualunque sentimento. In questo caso essa vien determinata dalla ragione; e il piacere, invece di esser causa della determinazione, è un effetto di essa, e tien dietro alla soddisfazione del desiderio.

Il piacere che proviene dal desiderio così determinato, è un piacere intellettuale, e il desiderio che così si determina si dice Volere (*Wille*). Il volere non è dunque, come spiega più tardi Kant nella quarta parte di quella stessa *Introduzione* (*in fine*), nè libero nè non libero, poichè da esso non dipendono direttamente le azioni, ma le leggi di queste. Così inteso il Volere si identifica colla Ragion pratica e si differenzia dall'arbitrio, che è libero e vien riguardato da Kant come la fonte delle massime, ossia dei principii subiettivi delle nostre azioni; i quali, come l'esperienza ci prova, possono essere e sono ora conformi ora contrari alla Ragione ossia alla legge morale. Ciò malgrado, dice Kant, *noi non possiamo definire la libertà per la facoltà di operare pro o contro la legge;* sebbene i fatti ce la mostrino tale; perchè questi fatti appartengono al mondo fenomenico e non valgono quindi a farci penetrare o determinare la natura di una facoltà noumenica, come è la libertà; della quale, come di un oggetto noumenico o intelligibile, abbiamo soltanto un concetto negativo, il concetto cioè di una facoltà che non si lascia determinare a' suoi atti dagli impulsi del senso. Solamente quando noi la consideriamo per questo rispetto, possiamo dire che la libertà è una *facoltà* (*ein Vermögen*), mentre la possibilità di deviare dalla legge va piuttosto riguardata come *un'impotenza* (*ein Unvermögen*). Ora, come si può, chiede Kant, spiegare la libertà da quest'impotenza? Così facendo, egli risponde, si porge della libertà una definizione ibrida, che confonde un concetto pratico coll'uso di esso, quale ci vien fatto conoscere dall'esperienza. — Ma da ciò si vede come Kant sia ben lungi dall'essersi nella *Metafisica dei costumi* liberato

dalle profonde difficoltà che involgono la sua dottrina intorno alla natura della libertà. Mentre egli è pur costretto, nello svolgimento e nelle applicazioni de' suoi principii morali e giuridici, a intendere il concetto di libertà secondo quella definizione ibrida che egli respinge, e che voleva invece il Reinhold, nella teoria generale della libertà è tratto invece dai risultati della sua *Critica della Ragion pura* a riguardare l'arbitrio libero come identico al Volere, e questo come identico alla Ragione pratica e quindi alla stessa legge morale, e perciò a tenere tutti gli atti liberi come razionali e morali.

Non dobbiam dire che poche parole su quella parte dell'*Introduzione*, nella quale Kant cerca provare la necessità di una *Metafisica dei costumi*, perchè è un punto da lui toccato nella *Fondazione* e sul quale noi abbiamo pure riferito il pensiero di Kant. Se non è possibile fare una scienza della natura senza principii *a priori*, tanto meno lo è per la morale, la quale crollerebbe tutta quanta se i suoi principii si dovessero fondare sull'esperienza. La Morale è dunque una pratica la quale in ciò si differenzia da tutte le altre arti, che a queste deve precedere una scienza della natura, mentre i precetti morali sono assoluti e fondati in sè stessi o nella stessa Ragion pura che in fatto si dimostra pratica. La Morale non deve dunque cercare la sua base nell'Antropologia, ma solo chiedere a questa la cognizione intorno agli ostacoli che si possono incontrare o gli aiuti che si possono avere nella natura umana per lo svolgimento della moralità.

Trattati brevemente i due punti accennati, l'*Introduzione* viene in séguito a sciogliere tre altri assunti: 1° ci dà la divisione della *Metafisica dei costumi* nelle

due parti già note; 2° espone alcuni concetti preliminari comuni alle due parti; 3° porge una introduzione particolare alla dottrina del Diritto.

2. *Divisione tra la Morale e il Diritto.* — Abbiam detto nel primo capitolo come in Germania, già prima di Kant, il Thomasius avesse distinto il Diritto dalla Morale; e in Inghilterra, poco dopo, facesse pure la medesima distinzione, anzi più recisamente, lo stesso D. Hume, di cui conosciamo la grande influenza sulla mente di Kant. — Ma Kant, pur seguendo il medesimo indirizzo, vi dà uno svolgimento ben diverso, investiga meglio le ragioni e i fondamenti della distinzione e dei due ordini così distinti; e mentre li distingue, porge ad amendue un principio comune, e stabilisce due criterii analoghi, perfettamente corrispondenti l'uno all'altro, per giudicare e discernere la qualità morale o giuridica delle azioni.

La distinzione della Morale e del Diritto è già fatta chiaramente nella *Fondazione* e nella *Ragion pratica* in quei varii luoghi, nei quali Kant, volendo ben precisare il carattere morale delle azioni, dice che queste non debbono solamente esser conformi alla legge ma fatte per la legge e determinate da essa: un'azione meramente conforme alla legge è un'azione legale ossia *giuridica*, un'azione determinata dalla legge è un'azione morale ossia *etica*. Ecco un criterio sicuro ed universale per distinguere la *legalità* e la *moralità*, e quindi la legge giuridica e la legge morale, considerando la prima come una legge che ci comanda azioni meramente legali e la seconda azioni morali.

La legge morale riguardando le azioni, in quanto esse debbono venir determinate dall'*idea del dovere*,

non può rivolgersi direttamente che agli atti della volontà; e questa essendo estrinsecamente incoercibile, ne consegue che la legge morale non può essere mai estrinseca all'uomo, non può trarre il suo valore verso di noi da una Volontà estrinseca, fosse pur quella di Dio.

La legge giuridica invece, richiedendo la mera conformità alla legge, non considera per nulla gli atti del volere i quali sono atti interni, ma soltanto gli atti nella loro estrinseca manifestazione. Essa non richiede il compimento di questi atti *per dovere,* ma per altri moventi, i quali debbono necessariamente esser tolti dalle nostre tendenze, o meglio, dai nostri timori, poichè altrimenti la legge giuridica perderebbe il carattere imperativo e agirebbe come un'attrattiva.

Si vede da ciò l'essenziale differenza che passa tra i doveri imposti dalla legge morale e quelli imposti dalla legge giuridica, essendo i primi *interni,* i secondi meramente *esterni.*

Ma non si deve credere, dice Kant, che i doveri morali e i doveri giuridici siano essenzialmente differenti nel loro oggetto; poichè, sebbene vi siano azioni a noi comandate dalla legge morale, le quali in alcun modo non ci possono venir prescritte dalla legge giuridica, tuttavia tutte le azioni imposte dalla legge giuridica sono pure indirettameute e in diverso modo comandate dalla legge morale, imperocchè mentre quella ci comanda il compimento estrinseco di quelle azioni, la legge morale invece ci prescrive gli atti corrispondenti del volere, e quindi anche le azioni esterne, inquanto queste derivano necessariamente da essi, e perciò sarebbero compiute, quand'anche venisse meno la forza estrinseca alla legge giuridica. È

facile il vedere come, secondo il concetto di Kant, un'azione giuridica possa compiersi anche per riguardo alla legge morale ed acquistare così un carattere pure morale; e come un'azione morale sia sempre conforme alla legge giuridica, quando da questa è contemplata, mentre un'azione giuridica può esser priva d'ogni carattere morale.

3. *Concetti preliminari.* — Molti di questi sono già chiaramente indicati nella precedente esposizione della *Fondazione* e della *Ragion pratica*, come quelli di *legge morale, di imperativo, di obbligazione*, ecc.; però di alcuni sarà qui conveniente il fare menzione. Tralascio lo schiarimento assai importante intorno alla libertà, perchè di esso abbiam già fatto cenno, e vengo agli altri.

Dopo aver definito il dovere (*Pflicht*) come quella azione a cui altri è obbligato, e detto che l'azione è la materia dell'*obbligazione*, Kant passa a definire l'*atto* (*That*), la *persona*, la *cosa* (*Sache*), ecc., e quindi a discutere se sia possibile una *collisione di doveri.*

Atto dicesi un'operazione in quanto essa è soggetta ad una legge obbligatoria, e quindi è imputabile.

Persona è un essere le cui operazioni sono imputabili.

Cosa un oggetto incapace d'imputazione.

Dicesi *retto* o *non retto* (*recht oder unrecht*) un atto che sia in genere conforme o contrario alle leggi; se queste poi sono leggi esterne, l'atto dicesi *giusto* o *ingiusto* (*gerecht oder ungerecht*). Un atto ingiusto dicesi poi *colpa* se fatto senza la coscienza, *delitto* se colla coscienza di violare la legge.

È impossibile una collisione di doveri, perchè vi è una sola legge pratica fondamentale; ma è possibile una collisione tra varii fondamenti o varie *ragioni* di

obbligazione. In questo caso la ragione più forte (e non già l'obbligazione più forte) prevale.

Seguono alcune definizioni intorno alle leggi esterne, alle massime, al legislatore e all'imputabilità.

La definizione di *legge esterna* è affatto tautologica, dicendo Kant leggi esterne quelle *per le quali è possibile una legislazione esterna*. Esse vengono da lui distinte in *naturali* (conoscibili *a priori* dalla ragione) e in *positive* (che richiedono una *reale legislazione esterna*).

Le *massime* sappiamo già che siano per Kant, il quale nota che per rispetto ad uno stesso dovere le massime dell'operante possono essere differenti. Così sono essenzialmente differenti fra loro le massime di chi opera soltanto legalmente e di chi opera invece moralmente.

Una considerazione degna di nota fa Kant rispetto al *legislatore*, il quale può imporre un obbligo conforme alla legge senza esser autore di questa, od anche esser autore della legge stessa: in questo secondo caso la legge è positiva e arbitraria; e non potendo esser mai tale la legge morale, questa può esprimersi come derivata (*kann als hervorgehend ausgedruckt werden*) dal Volere di Dio, senzachè si pensi però questo volere come autore della stessa legge. Kant vuol dire con ciò che il Volere di Dio può esser considerato come legge per tutti, perchè esso è sempre e necessariamente conforme alla legge morale. In questo modo Kant mette la legge morale al di sopra di Dio stesso, o meglio, anche qui, come altrove, si avvicina alla dottrina fichtiana tendendo ad immedesimare Dio collo stesso *ordine morale*.

L'esposizione dei concetti preliminari termina colle

definizioni del *merito* e del *demerito*, e degli altri concetti ad essi relativi. — *Merito* è il fare più di quello a cui siamo costretti dalla legge; ciò che è appena conforme a questa, dicesi *debito;* il far meno di ciò che dalla legge è richiesto, dicesi *demerito:* l'effetto giuridico del merito è il *premio*, del demerito il *castigo*. Come si vede, questi concetti, sebbene Kant nol dica esplicitamente, si riferiscono al *Diritto* anzichè alla *Morale*, poichè, come s'è visto nei capi precedenti, Kant non ammette vi siano nella morale atti supererogatori: si fa troppo spesso meno, non mai più di quel che la legge morale vuole e comanda.

4. *Introduzione alla Dottrina del Diritto.* — Stando alla distinzione fondamentale stabilita da Kant tra la legge morale e la legge giuridica, questa riguarderebbe tutte le azioni comandate da quella, in quanto possono manifestarsi estrinsecamente, cioè tutte le azioni legali come tali. È chiaro però come un tale concetto della legge giuridica sia assai più ampio di quello che si poteva poi di fatto seguire nelle applicazioni e nello svolgimento della dottrina giuridica. Il Thomasius aveva fondato la distinzione tra il diritto e la morale in una maniera più superficiale, ma più facile e più pratica. Egli cioè aveva fondata la distinzione tra l'onesto e il giusto principalmente sul carattere positivo o negativo dell'uno e dell'altro. Il Thomasius distingueva tre principii fondamentali dell'operare; il primo che egli dice dell'*onesto* e che egli riduce a questa formola: *quod vis ut alii tibi faciant, tu tibi facies:* formola che comprende tutti i doveri verso sè stesso; il secondo principio da lui detto del *decoro* e che comprende i doveri, che noi diremmo di beneficenza e di carità, e che si po-

trebbe ridurre alla formola: *quod vis ut alii tibi faciant tu ipsis facies:* finalmente il terzo principio che è quello del *giusto* e si formola così: *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris,* e comprende i doveri così detti di giustizia. — Di queste tre specie di doveri, la prima ha per iscopo essenziale la pace interna, la seconda e la terza la pace esterna, ma la seconda mira a promovere questa pace, la terza a impedire che sia turbata. Tutte e tre le specie di doveri hanno per ultimo fine la felicità, una felicità terrena e individuale secondo lo spirito dell' Illuminismo.

Vi sono dunque due differenze essenziali tra la dottrina del Thomasius e quella di Kant: 1° la dottrina del Thomasius è essenzialmente eudemonistica ed ha quindi una determinazione materiale; mentre quella di Kant è meramente formale, e la legge da essa stabilita ha valore per sè, indipendentemente da ogni effetto e da ogni fine; 2° il carattere fondamentale della distinzione tra la morale e il diritto è riposto dal Thomasius nella positività o nella negatività del precetto, dal Kant invece nella internità o nella esteriorità dell'atto. Sappiamo che anche per il Thomasius il precetto giuridico si rivolge essenzialmente ad atti esterni, ma sono pure esterni e tuttavia meramente morali per Thomasius gli atti comandati dal precetto del decoro, ossia quelli di carità o benevolenza. — Era facile a Kant comprendere i gravi difetti della dottrina di Thomasius; essendovi molti doveri giuridici che consistono essenzialmente, non già in un atto negativo, ma in atti positivi; e, quel che è più, distinguendosi nella dottrina del Thomasius i doveri soltanto per rispetto al loro oggetto, e niente per riguardo al modo, all' intenzione colla quale i

doveri si compiono, intenzione che sola può darci il vero ed essenziale carattere della moralità.

Tuttavia anche la dottrina di Kant, il quale diversamente del Thomasius, vuol ridurre la differenza non più all'oggetto dei doveri, ma semplicemente al modo col quale questi doveri si compiono, va soggetta a gravissime difficoltà.

Anzitutto noi non sappiamo donde Kant possa trarre l'obbligatorietà dei doveri giuridici. La legge morale, benchè meramente formale, è pur costretta nelle applicazioni a scendere a determinazioni materiali e indicare perciò, in modo determinato, le azioni a cui noi siamo moralmente obbligati. Ma l'azione a cui la legge morale ci obbliga è inscindibile dall'intenzione, con cui deve essere compiuta; anzi, a parlare propriamente, la legge morale piuttostochè azioni materialmente conformi ai suoi precetti, ci comanda risoluzioni della volontà, risoluzioni determinate dalla stima per la legge, e che prese davvero e con efficacia, come debbono, hanno per loro naturale conseguenza l'azione conforme alla legge. Ma questa materiale conformità non ci dà per sè alcun carattere morale, il quale dipende intieramente dalla volontà, dall'intenzione buona.

Ora supponiamo che un uomo compisse azioni materialmente conformi alla legge, ma per altri impulsi che non siano quelli della legge stessa, per es., per interesse proprio, per paura o anche per una naturale e spontanea tendenza dell'animo. — Queste azioni non hanno un vero carattere morale, anzi, secondo il rigido moralismo di Kant, dovrebbero essere riguardate sempre come azioni immorali; benchè, a dir vero, noi le chiameremmo tali soltanto in alcuni casi;

come quando un uomo, per es., coll'intento di ingannare gli altri, guadagnandosi il loro animo, facesse il generoso e il disinteressato per qualche tempo: in tal caso i suoi atti non solamente sarebbero privi di un carattere morale buono, ma sarebbero contrarii alla legge morale, e da questa vietati. Ora come può un' altra legge comandarci tali azioni materiali, le quali, riguardate distintamente dalla legge morale, non sono nè morali nè immorali, sono fatti meramente naturali, che si spiegano per mezzo dei sentimenti e delle passioni degli uomini; riguardate invece rispetto alla legge morale possono essere a questa affatto contrarie?

Ciò posto ne viene questa conseguenza importantissima, che non si può fondare sulla legalità, intesa nel senso di Kant, nessun imperativo, nessuna legge obbligatoria, e quindi che non si può neppur trarre da essa alcun dovere. Mi spiego. Kant dice essere assolutamente obbligatoria una volontà che si determini per una massima universale: ora, data questa legge, non è più possibile un'altra la quale comandi le medesime azioni, indipendentemente dall' impulso morale, a meno che vi sia una ragione data dalla legge morale stessa, che metta d'accordo questo precetto più limitato con quello più generale e più profondo: se è obbligatoria per sè la moralità, non può essere obbligatoria la legalità se non in forza della moralità stessa; altrimenti vi sarebbe una vera collisione di doveri, che Kant giustamente afferma essere impossibile, perchè la legge morale è unica.

Kant però erra quando crede che quest' unità della legge si ottenga per mezzo della sola unità della forma, per mezzo della universalità del precetto morale e

del precetto giuridico. Kant nella *Fondazione* cerca dedurre l'universalità della massima morale dal concetto della volontà buona come quella cosa che nel mondo ha il massimo valore. Ora quel concetto comprende in sè l'idea del Volere che si determina secondo la legge e per la legge; ma donde trae Kant la necessità di un *Volere semplicemente legale?* Un volere legale, o meglio, un'azione legale non ha per sè nessun valore morale.

Per uscire dall'impaccio Kant non ha scampo che nell'abbandonare o nel modificare i principii assoluti del suo formalismo e del suo apriorismo, principii che nel *Diritto* fanno ancor maggiori difficoltà che non nella Morale.

Tolto infatti ogni valore morale alla legalità per sè stessa, bisognava riconoscere un'importanza nella legalità per la stessa legge morale: bisognava riconoscere che alla legge morale importa il comandare, non soltanto azioni morali, ma anche azioni puramente legali, e comandarle con modi e secondo guarentigie dipendenti dalla natura delle azioni comandate e dello scopo propostosi. Ora Kant per far questo doveva rinunciare ad un tempo e al suo formalismo morale e al suo formalismo giuridico, collegando la legge morale e la giuridica con un fine. E sebbene la sua dottrina a ciò si opponesse, è facile il vedere come egli sia pur costretto a farlo: nelle applicazioni e nello sviluppo della sua dottrina giuridica, anzi, nella stessa definizione del diritto, sono innegabili le tracce di una determinazione materiale, di un fine che inspira e regola la stessa legge giuridica, il diritto. Ciò è provato chiaramente dal modo con cui la legge giuridica, qual è generalmente intesa e quale in ul-

timo viene pure intesa da Kant, deve limitare la legalità. Secondo il concetto primitivo che Kant si formava e doveva logicamente formarsi di questa, egli non avrebbe potuto rendere, come pur fa, la legalità più ristretta della moralità; anzi, sotto un certo rispetto, l'avrebbe dovuta rendere più ampia. E per vero, morale è, secondo Kant, qualunque azione conforme alla legge e determinata dalla stima o dall'idea stessa della legge; legali sono tutte le azioni conformi alla legge, qualunque sia l'impulso che ci spinge poi a conformarci a questa. Non è dunque vero che la legalità comprenda solamente le azioni esterne; legali possono anche essere molti atti interni, purchè conformi alla legge, e non determinati da essa. Così la legge mi comanda di non pensar male del prossimo; ora, se io mi astengo dal formare giudizi temerari per rispetto alla legge, io compio un atto veramente morale e conforme alla legge; ma io posso anche non fare di codesti giudizi per una certa debolezza e remissione d'animo, e anche per naturale benevolenza. Queste azioni interne non avrebbero, secondo la rigida dottrina di Kant, un vero valore morale, e tuttavia sarebbero legali, benchè interne. Se Kant, come fa senza dubbio, restringe i doveri giuridici alle azioni esterne, li restringe con un altro criterio e per un altro principio che non è quello della sola legalità.

La cosa si farà ancor più chiara esaminando gli elementi che Kant trova nel diritto e la definizione che egli ne dà.

Kant definisce anzitutto la *dottrina del diritto* (*Rechtslehre, Jus*) il complesso delle leggi, per le quali è possibile una legislazione esterna; e questa legislazione esterna riguarda, secondo lui, tutte le azioni le-

gali. Da ciò si vede dunque che egli confonde intieramente queste colle azioni comunemente riguardate come oggetti di un diritto, restringendo, senza dire nè il come nè il perchè, il senso che nella sua dottrina aveva la legalità, e dando a questa un senso diverso; il quale è certamente più conforme al concetto giuridico universalmente accettato, ma non si accorda colla dottrina meramente formale di Kant.

Forse a queste considerazioni Kant potrebbe rispondere in tal modo: Sembra che col vostro discorso voi pretendiate che io ammetta tre leggi diverse: una che comanda un atto morale, un'altra che comanda un atto legale interno, una terza che comanda un atto legale esterno: ma ciò non è; io riconosco che gli atti morali non sono suscettivi di legislazione esterna, e che vi sono invece atti legali che ne sono suscettivi; tra le due leggi non vi è opposizione: la legge morale comanda che questi atti siano compiuti per l'idea stessa della legge, la legge giuridica costringe al loro compimento; quanto agli altri atti, non suscettivi di una legislazione esterna, benchè essi si possano compiere in un modo puramente legale, essi vengono contemplati soltanto dalla legge morale e non dalla legge giuridica.

Sta bene; ma si domanda appunto, perchè gli atti suscettivi di una legislazione estrinseca debbano venir sottoposti a tale legislazione? La risposta a questa domanda, io lo ripeto, non può esser data se non dalla legge morale, intesa materialmente e non in un modo puramente formale, come fa Kant.

5. Ridotti in questo modo i doveri legali ai doveri suscettivi di una legislazione esterna, cioè ai doveri

giuridici strettamente intesi, Kant trova nel diritto questi tre caratteri essenziali:

1° Il diritto riguarda soltanto la relazione estrinseca e pratica di una persona con un'altra, inquanto gli atti dell'una possono avere influenza sull'altra.

2° Non esprime una relazione tra l'arbitrio di una persona e il desiderio di un'altra, ma esprime una relazione tra due arbitrii.

3° Nel determinare questa relazione tra i due arbitrii non si bada al fine che essi possono proporsi, ossia alla loro materia, ma solamente alla loro forma; quella relazione cioè va determinata in modo che, ritenuti ambedue gli arbitri come liberi, la libertà dell'uno sia conciliata con quella dell'altra secondo un principio generale.

Da questo terzo carattere è facile scorgere in che consista il diritto, secondo Kant, e quale sia il principio giuridico fondamentale.

Il diritto, dice Kant, *è dunque il complesso delle condizioni per le quali l'arbitrio dell'uno si possa conciliare coll'arbitrio dell'altro secondo una legge generale della libertà*; e il principio generale del diritto sarà il seguente: *È giusta ogni azione, la quale possa accordarsi, o secondo la massima della quale la libertà d'arbitrio di ciascuno possa accordarsi, colla libertà d'ogni altro conformemente ad una legge generale.* Ma siccome poi il Diritto non impone che doveri esterni e non richiede che nell'osservarlo si prenda per massima la stessa legge giuridica, ma soltanto che materialmente, indipendentemente dall'intenzione, la si osservi, così Kant determina meglio il suo principio con questa formola, esprimente il precetto fondamentale della legislazione giuridica o esterna: *Opera*

esternamente in modo che l'uso libero del tuo arbitrio si accordi colla libertà d'ogni altro.

Nel concetto del diritto è, secondo Kant, contenuto analiticamente quello di *coazione*: il diritto insomma è essenzialmente coattivo, anzi, consiste in una coazione. Chi opera secondo il diritto, fa un uso libero della libertà secondo una legge generale: chi opera contro il diritto, impedisce quest'uso libero; ora l'opporsi a questo impedimento non può che esser conforme alla stessa legge generale, al diritto; perciò, dice Kant, si potrà riporre il diritto in questa stessa resistenza, in questa coazione che mira essenzialmente a respingere ogni impedimento intruso nella propria sfera d'azione.

Non convien dunque, secondo Kant, riguardare la coazione come un elemento aggiunto al diritto, ma come qualche cosa in cui risiede il diritto stesso: egli cioè vuol dire che il diritto non consta di due elementi distinti e per mezzo di sintesi aggiunti l'uno all'altro, cioè della facoltà di obligare secondo la legge e della facoltà di costringere; ma il diritto stesso può riguardarsi come *la possibilità di una coazione reciproca per tutti, e accordantesi colla libertà di ognuno secondo leggi universali* (*Einl.* § *E.*). — Inteso in questo modo il diritto consiste in una coazione reciproca, possibile tra più esseri liberi, secondo una legge generale. Nel che Kant ha seguíto il suo indirizzo perfettamente formalistico. Cercando la possibilità di una legislazione esterna, egli la trova nella possibilità di una coazione reciproca. L'uomo che opera giuridicamente, soltanto giuridicamente, opera così per la coazione, costrettovi cioè da codesta legge universale giuridica che misura a ciascuno la sua

libertà in modo, che niuno tolga o scemi la libertà degli altri. — Ma perchè si deve stabilire tra gli uomini questa uguaglianza, questa compossibilità di libertà? Evidentemente la coazione giuridica è un fatto meramente fisico, se non è giustificata, anzi richiesta dalla legge morale. Kant ripete qui l'errore commesso nella sua dottrina morale. Egli dice: il solo imperativo categorico, possibile per l'uomo, è una legge puramente formale: ma in qual modo codesta pura forma, in qual modo il solo carattere di universalità renda obligatoria una massima, io non posso spiegarlo. S'è notato invece come Kant spieghi la cosa senza avvedersene, essendo il suo pensiero intimamente diretto da un postulato morale materiale, da un fine supremo che noi abbiam cercato di esprimere. Ora io non dubito che il medesimo principio sia nello stesso modo la base della sua dottrina giuridica; benchè Kant si studii di trovare, anche per il diritto, una legge meramente formale. Ma qui la cosa gli doveva riuscire ancor più difficile; infatti, essendo la morale il fondamento d'ogni obbligazione, una volta ammesso un imperativo supremo, noi potremo riconoscer come obbligatoria ogni legge che da esso si possa derivare; nella dottrina giuridica di Kant invece noi abbiamo un imperativo che non procede dalla legge morale, anzi in molti rispetti vi è contrario, e che tuttavia Kant vuol fondare in sè stesso, cioè nella semplice possibilità di una coazione reciproca. Evidentemente Kant ha lasciato in disparte il postulato giuridico e materiale subordinato al principio supremo della moralità, e derivante, per una parte, da questo, e per l'altra, dalla natura particolare degli uomini, e dai loro varii e reciproci rapporti. Un tal postulato si potrebbe

esprimere così: Perchè sia possibile il massimo svolgimento del pensiero e l'unione più intima degli spiriti intelligenti, e quindi degli uomini, deve esser anche possibile tra questi una società, una convivenza fisica e materiale, nella quale sia guarentita la libertà e la sicurezza di ciascuno e mantenuta la pace tra tutti. — Si vede facilmente ora, e si vedrà tanto meglio in séguito, come questo postulato sia il recondito fondamento della dottrina giuridica e politica di Kant e di tutte le altre dottrine simili intorno al diritto e allo Stato.

Kant invece, volendo pure seguire il suo principio meramente formale, cade in molte difficoltà. Come s'è detto sin dalle prime pagine di questo volume, un filosofo non potendo, quando svolge il suo principio, abbracciare con questo tutta la realtà, e render pienamente ragione, come pur vorrebbe, alla natura di essa, è sempre attirato da due parti opposte: da una parte la considerazione genuina del reale lo induce a modificare e quindi a contraddire il suo principio; dall'altra questo lo spinge a conformare logicamente ad esso medesimo la sua dottrina e la sua rappresentazione del reale. — Questa lotta si vede chiaramente nella dottrina giuridica di Kant più che in altre parti de' suoi scritti.

Dato il suo principio dello stretto diritto e posto questo nella coazione, il diritto perde ogni carattere morale; e noi vedremo infatti come Kant in molti teoremi giuridici abbandona intieramente il concetto morale, mentre in altri egli è pur costretto ad accoglierlo.

Nella soluzione di due obiezioni che qui Kant muove a sè stesso lo vediamo curante sovratutto della

logica del suo principio: le due obiezioni sono tolte l'una dall'*equità* (*aequitas*), l'altra dal diritto di necessità (*jus necessitatis*). L'equità, egli dice, fonda realmente le sue pretensioni sopra un diritto apparente, ma senza coazione; perchè chi lo possiede non può farlo valere. Kant risolve la questione dicendo che colui il quale si appella all'equità ha delle pretensioni giuridiche, e non semplicemente morali; ma siccome al giudice mancano i dati e le condizioni per determinarle, così egli non può dar ascolto al reclamante, nè riguardare il suo diritto come veramente esistente.

Un tribunale che giudicasse secondo l'equità si troverebbe, dice Kant, in contraddizione con sè stesso. Al *Summum Ius summa injuria* non c'è quindi, secondo Kant, altro rimedio che il tribunale della coscienza, ma non quello del diritto.

Nel diritto di necessità noi avremmo il caso inverso, poichè si tratterebbe di una coazione senza diritto: un uomo in caso di suprema necessità ne uccide un altro per salvare sè stesso, senza essere da questo aggredito. — Perchè lo mandiamo impune, affermando che la *necessità non ha legge?* Perchè, dice Kant, sarebbe in simili casi inutile ogni punizione.

In amendue queste spiegazioni Kant cerca di attenersi strettamente al suo principio del diritto: ma esse non sono soddisfacenti. Gli è certo che un giudice deve prendere per regola il diritto e non l'equità, altrimenti l'ordine giuridico cadrebbe nell'indeterminato e nell'arbitrario. Ciò non toglie però che il principio dell'equità non abbia la sua parte anche nel diritto; anzitutto perchè il legislatore deve, per quanto

lo concede il fine giuridico della legge civile, prender quel principio per norma delle sue disposizioni; poi perchè la stessa legge civile dà esplicitamente al giudice, in parecchi casi, la facoltà di giudicare secondo equità. Quanto poi al diritto di necessità è facile vedere come Kant, per seguire rigorosamente il suo principio giuridico, è costretto ad abbandonare le più ovvie spiegazioni che si possono trarre dalla dottrina dell'imputabilità, e a darne un'altra che è contraria ai suoi stessi principii di diritto penale.

Stabilito il suo principio fondamentale di diritto, Kant ne trae i tre precetti e le tre leggi giuridiche principali, leggi che egli espone secondo le note formule di Ulpiano, da lui però interpretate a suo modo. Ulpiano, come quasi tutti i giureconsulti romani delle età meno antiche, benchè distingua il precetto morale dal precetto giuridico, tuttavia tiene strettamente unito l'uno coll'altro e nell'azione materiale vuole anche il concorso della volontà. Kant invece considera le tre leggi d'Ulpiano come precetti meramente esterni e coattivi. Le tre leggi così interpretate da Kant sono le seguenti:

1° *Legge del giusto (lex justi)* che si formula così: *honeste vive*, cioè opera (giuridicamente, esternamente) in modo da trattare gli altri uomini sempre come fini e non mai come mezzi.

2° *Legge giuridica* che si esprime col precetto *neminem laede.*

3° *Legge di giustizia* (*lex justitiae*), così formulata: *suum cuique tribue*, cioè mettiti in tale condizione cogli altri che ognuno vi abbia le cose sue assicurate contro tutti; e quindi fa che tra te e gli altri uomini si stabilisca una società giuridica.

È facile scorgere come secondo la teoria di Kant queste tre leggi si debbono ridurre ad una sola, cioè alla seconda, poichè la prima non esprime che il soggetto fondamentale d'ogni diritto nella persona umana e la terza la condizione per l'esercizio d'ogni diritto. Colla sua teoria intorno alla coazione Kant non dovrebbe neppur dare veri precetti, poichè con quella non sono possibili imperativi categorici, ma soltanto imperativi ipotetici, i quali si potrebbero ridurre a questa formula generale: rispetta il diritto altrui, se non vuoi cadere sotto la sua coazione, cioè esser costretto con tuo danno a rispettarlo. Per dare al precetto giuridico un valore assoluto, un vero carattere obligatorio non c'è che a collegarlo colla morale.

Però la distinzione di queste tre leggi fondamentali non ha nel sistema giuridico di Kant alcuna importanza, poichè nè essa viene dedotta da alcun principio superiore nè viene usata nello svolgimento della dottrina. Meritano invece di essere considerate, anche per il séguito della nostra esposizione, le distinzioni che il Kant fa tra i diritti. — Anzitutto riguardato come una dottrina sistematica, il Diritto è da lui diviso in *naturale* e in *positivo*, secondochè è fondato su principi *a priori* o sul volere di un legislatore; poi, riguardato obiettivamente, vien distinto in *diritto innato* ed in diritto *acquisito*. Per diritto innato Kant intende quello che spetta ad ognuno, per natura, indipendentemente da ogni atto giuridico; per acquisito quello a cui si richiede un tale atto. Non vi ha che un solo diritto innato, secondo Kant, ed è la libertà; questa è il solo *Mio* innato e il solo diritto interno, fondamento di tutti gli altri diritti, i quali sono tutti acquisiti ed esterni.

Kant, dopo aver considerato il diritto obiettivamente, lo viene a considerare per rispetto agli esseri tra i quali si possono stabilire dei rapporti giuridici. Ma con ciò non si riesce, secondo la dottrina di Kant, a trovare una nuova divisione; poichè egli vuol dimostrare, che non vi possono essere rapporti giuridici se non tra esseri i quali siano ugualmente capaci di doveri e di diritti. L'uomo, dice Kant, non può avere rapporti giuridici nè con esseri i quali sono privi di doveri e diritti, ossia con esseri irragionevoli, nè con esseri i quali abbiano solamente doveri e non diritti ossia con ischiavi, e infine neppur con un essere il quale abbia soltanto diritti e nessun dovere ossia con Dio, perchè un tal ente non è oggetto della nostra esperienza; e sebbene per iscopo pratico noi possiamo formarcene un'idea, tuttavia il nostro dovere si risolve tutto in quest'idea stessa e nei rapporti che noi stabiliamo tra essa e la moralità.

Ma la divisione sulla quale Kant fonda la sua trattazione è quella degli stessi diritti esterni od acquisiti, che egli distingue in *naturali o privati*, e in *civili o pubblici:* i primi sono i diritti che spettano ad ogni uomo nello stato di natura, cioè in uno stato sociale non regolato da un potere pubblico, i secondi sono i diritti che vigono tra uomini sottoposti a leggi pubbliche. Secondo questa distinzione Kant divide il suo libro in due grandi parti, l'una delle quali espone il *Diritto privato*, l'altra il *Diritto pubblico*. Noi pure ci atterremo a tale divisione; ma vedremo come Kant nello svolgere la sua materia non sia restato nè potesse restar fedele al significato che egli qui ha voluto dare a codesta divisione.

§ 2. — Del diritto privato.

1. Sotto questo nome Kant avrebbe dovuto intendere, secondo la dottrina sua, non una distinzione obiettiva, riguardante cioè una data specie di rapporti, ma una distinzione puramente subiettiva riguardante tutti i rapporti giuridici che si possono stabilire indipendentemente da un potere pubblico. Ma egli, nella trattazione sua, finisce per prendere il diritto privato nel primo senso, secondo il quale esso esiste tra gli individui non solo nel così detto stato di natura, ma anche in una società civile. Il Diritto privato in questo senso sarà dunque il diritto, che riguarda i rapporti giuridici tra individuo e individuo.

Come s' è veduto, Kant ritiene per diritto fondamentale un diritto interno, quello della libertà. Ma questo anzichè vero diritto va riguardato come la condizione di tutti i diritti; i quali secondo la logica conseguenza della dottrina di Kant, sono essenzialmente esterni, perchè altrimenti i doveri giuridici che loro corrispondono non sarebbero suscettivi di una coazione. I diritti, essendo esterni, avranno per materia e per oggetto cose esteriori. Ora le cose esteriori che sono oggetto dei diritti sono quelle che noi diciamo cose *nostre o degli altri*, il *Mio* o il *Tuo*. Kant perciò si rivolge anzitutto nel *Diritto privato* a determinare il concetto del *Mio* e quindi ad esporre i varii modi con cui si può acquistare un *Mio*.

Il *Mio* vien definito da Kant per ciò, *col quale io mi trovo in tal guisa congiunto, che un altro, usandone senza mia concessione, mi lederebbe.*

Dato questo concetto del *Mio*, Kant si diffonde in

alcuni paragrafi a dimostrarlo, a schiarirlo e a determinare le condizioni del suo oggetto.

L'elemento fondamentale del concetto del *Mio* sta nel possesso; ma il possesso di una cosa può essere empirico o intelligibile. — Una cosa si possiede empiricamente, quando la si occupa materialmente: così io posseggo una mela quando l'ho nelle mani. Potrò io dire che una cosa sia mia, solamente quando la posseggo in tal modo?

Per risolvere meglio e più chiaramente la questione Kant distingue tre specie di oggetti i quali possono essere materia del diritto. Questi oggetti sono: 1° le cose irragionevoli, ossia i corpi inanimati e gli animali bruti; 2° l'arbitrio di un altro uomo (prestazioni di una persona); 3° la condizione di una persona a mio riguardo (società, moglie, figli, ecc.).

Ora è facile vedere come, se il possesso materiale fosse la condizione essenziale del *Mio*, sarebbero assolutamente impossibili i diritti aventi per oggetto le cose della seconda e della terza specie; e quasi tutti quelli che hanno per oggetto le cose della prima specie. — Da questo si può subito riconoscere che il possesso empirico non è condizione essenziale del *Mio;* anzi generalmente noi facciamo valere, secondo Kant, il nostro diritto sopra una cosa, quando non ne abbiamo il possesso empirico ed essa viene da altri occupata. Il mio dunque consiste essenzialmente in un possesso intelligibile, nella facoltà che io ho di escludere altri dall'uso della cosa, e questa facoltà da me si acquista associando il mio volere in un modo puramente giuridico con un oggetto diverso da me. — A parte il *Mio* fondamentale, che è interno e sta nella stessa libertà, i diritti del *Mio* e del *Tuo*, pro-

priamente intesi, hanno per loro condizione empirica soltanto la distinzione dell'oggetto da noi stessi, non la loro occupazione materiale.

Ora si chiede come sia possibile un tale possesso intelligibile.

Nel possesso empirico di una cosa il diritto, dice Kant, si fonda sopra un principio analitico; poichè chi mi toglie, per es., la mela dalle mani scema la mia stessa libertà interna direttamente. Ma, secondo la stessa dottrina di Kant, è facile vedere che anche nel possesso empirico il diritto si deve fondare sopra il possesso intelligibile. La questione dunque intorno alla possibilità del *Mio* si riduce tutta alla possibilità di questo possesso intelligibile, la quale deve esser riconosciuta con un principio sintetico *a priori*. Questo principio o postulato fondamentale del diritto viene da Kant formulato così: *Ogni oggetto esterno del mio arbitrio è potenzialmente da considerarsi come un Mio o un Tuo. Quindi se io prendo per il primo una cosa ho facoltà di obligare gli altri ad astenersi del suo uso.*

Io debbo dunque, secondo questo principio, operare verso gli altri in modo che ogni cosa usabile possa, quando non sia offesa la mia libertà, diventar loro propria. Secondo Kant, questo principio non si può dimostrare nè spiegare teoreticamente, perchè, dice egli, esso è fondato sulla libertà la quale non è oggetto di alcuna cognizione teoretica. Kant pretende solamente di farne una deduzione pratica, ma di farla in un modo e con un procedimento affatto puro. Ma è facile vedere quanto una tale pretensione sia illusoria; giacchè tutta la teoria giuridica, sebbene in sè stessa indipendente dall'esperienza, non può in alcun modo formarsi senza di questa, dalla quale

anche nel determinare i suoi principii fondamentali toglie alcuni dati essenzialissimi. E per vero non si andrebbe neanco a pensare e tanto meno ad istituire diritti tra gli uomini, se il fatto non ci apprendesse che vi sono cose esterne, il cui uso non può esser promiscuo; che ciascun individuo può occupare alcune di quelle cose escludendo tutti gli altri dal godimento di esse; che insomma gli uomini sono costretti a limitarsi in varii modi e in varia misura la loro libertà e l'uso delle cose.

Ed infatti Kant, malgrado il suo proposito di fondare del tutto *a priori* una scienza del diritto, è costretto in ogni momento ad attingere dalla esperienza. E così fa apertamente nel risolvere una questione che qui sorge, cioè quella intorno alla sicurezza del *Mio* e del *Tuo*.

L'uomo, secondo Kant, si appropria una cosa con una dichiarazione del suo volere, colla dichiarazione cioè di voler usare quella cosa per sè, escludendone ogni altro. Ora ognuno con simile dichiarazione del suo volere tiene legati tutti gli altri a rispettare il *Suo*, com'egli si tiene legato a rispettare il *Proprio* di tutti gli altri. Questo legame è reciproco, e la legislazione giuridica perderebbe ogni suo valore ove tale non fosse. Se dunque io non sono assicurato dagli altri che rispetteranno il *Mio*, non sono neppur tenuto a rispettare il *Loro*. Ma una tale assicurazione non mi può esser data che da una *Legge coattiva*, e da una legge la quale sia fondata, non sopra un volere accidentale e individuale, perchè ciò contraddirebbe il concetto fondamentale del diritto, ma sopra un volere universale e collettivo. Ora *lo stato degli uomini sotto una legislazione generale esterna accom-*

pagnata da forza è lo Stato civile; dunque solamente in questo è possibile un Mio e un Tuo esterno. Perciò se il postulato supremo della Ragion pratica, il quale dà facoltà ad ognuno di servirsi, entro i limiti segnati da un' uguale facoltà in tutti gli altri uomini, delle cose esterne, deve avere il suo valore, ognuno avrà pure il diritto di obbligare gli altri a costituire con lui una società civile che regoli e guarentisca i diritti di tutti. Soltanto in tale società si ha, secondo Kant, un vero *Mio* e *Tuo perentorio:* mentre fuori di essa non esiste che un Mio e un Tuo *provvisorio.* Il che è pienamente conforme alla dottrina di Kant sul concetto fondamentale del diritto; anzi egli non avrebbe dovuto logicamente ammettere nessun diritto fuori dello Stato, cioè fuori di una *legge coattiva.* Il diritto sta, secondo Kant, in una coazione reciproca, compatibile colla libertà d'ognuno: ma fuori dello Stato i diritti non sono guarentiti e quindi sono meramente potenziali, inquanto si congiungono col diritto attuale generico che ciascuno ha di obbligare gli altri a formare con lui una società civile. Certamente Kant non voleva porre il diritto nella coazione stessa, bensì nella facoltà della coazione. Ma questa facoltà in ognuno di costringere gli altri a costituire la società civile, indica chiaramente l'origine morale del diritto, e un'origine morale fondata, non sopra un principio meramente formale, ma sopra un principio materiale, che consta essenzialmente di elementi puri ed ideali, però strettamente connessi e variamente intrecciati con elementi sperimentali. Questo principio stabilisce, come vedemmo, che *la società umana è una necessità morale,* che la società *umana* debba esser possibile.

Ma quali sono i modi coi quali ciascuno di noi può acquistare un *Suo*?

Di originario ed innato non vi è, come già sappiamo, che il diritto interno della libertà: tuttavia considerando i diritti acquisiti in sè, noi riguardiamo come un acquisto originario dall' esterno quello che non proviene dal *Suo* di un altro uomo. In forza del postulato supremo del diritto tutti gli uomini hanno, secondo Kant, un possesso originario, virtuale, delle cose esteriori, avendo diritto, per mezzo della loro libertà, di usarne per i loro bisogni, entro i limiti di una pari facoltà propria degli altri uomini. In questa facoltà generale e comune a tutti gli uomini Kant pone la *comunione originaria* dei beni e della terra, comunione originaria che va distinta dalla comunione primitiva sognata, dice Kant, da alcuni filosofi e consistente in una vera comunione dei beni che sarebbe realmente esistita tra gli uomini. Data pure e non concessa, a parere di Kant, codesta comunione primitiva, essa sarebbe sempre una derivazione giuridica dalla comunione originaria virtuale sopra accennata, e dalla quale tutti i diritti provengono come da un'idea pratica necessaria della Ragione. Da questo possesso originario e virtuale, che tutti gli uomini hanno in comune di tutti i beni esterni, derivano i possessi e i diritti particolari per mezzo degli *acquisti originari* (*ursprüngliche Erwerbungen*). L'acquisto originario di un *Mio* esterno si fa per mezzo dell' *occupazione* (*Bemächtigung*) e consta di tre momenti:

1° L'*apprensione* (*Apprehension*) di un oggetto spettante a nessun altro (possesso fenomenico);

2° La *dichiarazione* di escludere ogni altro dal possesso;

3° L'*appropriazione* (*Zueignung*), come atto di un volere esterno ideale che stabilisce una legge universale, da cui ognuno viene obbligato a consentire col mio arbitrio. — Da questo terzo momento deriva il diritto, ossia il possesso intelligibile noumenico.

Gli acquisti si possono distinguere in varii modi, e Kant ne fa tre divisioni. Quella che ci preme per il séguito della nostra esposizione è quella da lui fatta per rispetto alla forma, secondo la quale abbiamo tre specie di diritti acquisiti: diritto reale (*jus reale*), diritto personale (*jus personale*), diritto reale-personale (*jus realiter personale*).

Riferiamo brevemente le dottrine di Kant rispetto a ciascuno di questi diritti distintamente.

2. *Diritto reale.* Kant combatte tutte le definizioni del diritto reale le quali vengono direttamente o indirettamente ad ammettere un diritto *verso le cose*, giacchè in tal caso sarebbe necessario che le cose potessero avere dei doveri verso le persone, corrispondendo sempre ai diritti dei doveri. Il diritto reale va dunque definito, secondo Kant, per *il diritto all'uso privato di una cosa, di cui sono in possesso comune con tutti gli altri:* infatti senza questo possesso promiscuo sarebbe impossibile che altri mi ledesse, perchè fino a quando una cosa rimane nel mio possesso esclusivo, non sono leso.

Il primo acquisto che l'uomo deve procacciarsi come fondamento di tutti gli altri è il *terreno* (*der Boden*); perchè, dice Kant, senza una qualche spanna di terreno proprio, non avrei dove mettere le cose mie, e queste mi potrebbero esser cacciate da ogni parte.

Come tutti gli acquisti originari in genere, così

quello del terreno si fa per mezzo dell'occupazione e presuppone un possesso originario comune a tutti gli uomini. Ma perchè questo acquisto produca un diritto perentorio è necessario che quel possesso particolare sia riconosciuto come conforme ad un Volere generale. Ciò non toglie però che anche l'occupazione del terreno, ancor prima che sia stabilita una società civile e quindi una legislazione universale, non sia un vero diritto; gli è tanto un diritto che da esso appunto deriva l'altro diritto che noi abbiamo di obbligare gli altri uomini a entrare in società con noi, a sottoporsi insieme ad una legislazione giuridica universale. Se gli uomini, dice Kant facendo un' ipotesi singolare, vivessero non sopra una sfera, ma sopra un gran piano, essi potrebbero svolgere la loro attività senza incontrarsi e limitarsi reciprocamente. Ma essendo essi sopra una sfera necessariamente si urtano l'uno coll'altro; e come in forza del principio o postulato fondamentale del diritto rispetto all'uso delle cose esteriori, ciascun uomo ha il diritto di usare di queste, entro i limiti segnati dalla medesima facoltà negli altri, così si richiede necessariamente un Volere universale, il quale determini questi limiti e guarentisca a ciascuno il suo, trasformando i diritti provvisorii, ossia le pretensioni giuste dei voleri particolari o, come li dice Kant, *unilaterali*, in diritti perentori, conformati cioè ad una legislazione comune e riconosciuti da un Volere universale. Kant chiama provvisorio l'acquisto fatto anteriormente allo stato civile, perchè stabilito in previsione e in aspettazione di questo che lo deve confermare. Sorto lo Stato, il diritto si rende perfetto e consiste in un possesso intelligibile di cose esteriori, il quale si rivolge alle altre

persone, obbligandole (conforme ad un Volere generale) a rispettare in noi l'uso di quelle cose. — Come tutti gli altri diritti così anche l'acquisto originario del terreno non consiste dunque in un'occupazione e in un possesso materiale, ma in un possesso, come dicemmo, intelligibile o noumenico; il quale, mentre presuppone necessariamente che il possesso materiale fenomenico della cosa possa essere in altri, impone però a questi l'obbligo verso di noi di astenerci da un tal possesso. — Consistendo l'acquisto giuridico nel possesso intelligibile, non è vero, secondo Kant, che la lavorazione della terra sia titolo sufficiente o necessario per farcelo ottenere. Ma basterà dunque, chiediamo noi, che un uomo dichiari egli per il primo di voler essere padrone di un terreno, perchè questo diventi suo senz'altro? Se così fosse, si cadrebbe nell'assurdo, poichè in origine pochi uomini potrebbero divenir proprietari di tutta la terra. Kant, per isfuggire alla difficoltà, dice che l'uomo può dichiararsi padrone di tutto quel terreno *che può difendere colle sue forze*. Ma in tal modo si cade in una difficoltà non meno grave della prima, venendosi a fondare il diritto sulla forza.

3. *Del diritto personale*. Il diritto personale consiste nel *possesso dell'arbitrio altrui, come facoltà di determinarlo, per mezzo del mio arbitrio e secondo la legge della libertà, a un certo fatto*. Il diritto personale non è mai originario, ma presuppone sempre il *Suo* di un altro, che si viene ad acquistare per mezzo di quel diritto; il diritto personale non può derivare nè dal fatto ingiusto di un altro (poichè in tal caso a noi non ispetta che un risarcimento, la restituzione del *nostro*), nè da semplici fatti negativi, come dall'ab-

bandono o dalla rinuncia di un possesso; ma deve nascere da una vera trasmissione che un altro fa d'un *suo* diritto a noi, ossia da un'*alienazione* per mezzo del *Contratto*. Il contratto è un *atto dell'arbitrio concordato di due persone, per mezzo del quale il Suo dell'uno passa all'altro*. In ogni contratto vi sono due atti preparatorii (offerta, approvazione) e due conclusivi (promessa, accettazione). Il contratto risulta propriamente dagli atti conclusivi; ma come questi non possono formarlo l'uno senza l'altro, così essi debbono compiersi nello stesso tempo, altrimenti il contratto non sarebbe mai perfetto. — Ora come può aversi questa simultaneità dei due atti? — Kant scioglie la questione in un modo che ci parrà non poco strano, ma che procede dalla sua idea di riguardare tuttociò che concerne la moralità e il diritto come assolutamente *a priori* e come un *A priori* noumenico; il diritto consiste in un possesso intelligibile, il contratto, che è trasmission di diritti, sarà pure un atto intelligibile e quindi fuori del tempo. A tanto giungeva qui la sottigliezza e la tendenza sistematica di Kant da riguardare un atto più che altro mai legato colle condizioni sensibili e da esse dipendente, come un atto determinato intieramente *a priori* e per giunta noumenico! Un kantiano dirà che è un atto noumenico soltanto per l'aspetto giuridico. Ma possiamo noi sceverare l'aspetto giuridico, cioè l'elemento formale, dalla stessa materia del diritto e dalle persone, viventi nel tempo e nello spazio, tra i quali intercedono diritti?

È facile vedere la grande differenza che passa tra il diritto reale e il diritto personale: il diritto reale, benchè rivolto anche a persone, ne considera in ge-

nere l'arbitrio, dandoci facoltà di difendere contro di esse l' uso della cosa intelligibilmente posseduta: invece il diritto personale riguarda soltanto la persona con cui si è fatto il contratto, e consiste direttamente, non già nel possesso intelligibile del *Suo* del contraente, ma nella facoltà di obbligare il contraente a trasmetterci questo *Suo:* il diritto personale consiste dunque propriamente nel possesso intelligibile di una prestazione d'opera. Noi acquistiamo poi, per mezzo del diritto personale, un diritto reale, quando la cosa promessaci ci viene realmente *consegnata.*

Il Diritto può, secondo Kant, dare *a priori* (§ 31 e seguenti) una divisione dei contratti e quindi darla compiuta e *dogmatica.* — Come s' è veduto, il contratto consta di due atti integrali, promessa e accettazione: ma sebbene con questi atti il contratto sia compiuto, tuttavia siccome esso deve aver per effetto la consegna della cosa, e al promissario occorre quindi una *cauzione,* così possiamo nei contratti considerare tre elementi e farne, *a priori,* come pretende Kant, una triplice divisione; secondochè si considerano per rispetto al solo promettente ossia come contratti unilaterali o gratuiti, per rispetto al promissario o accettante ne' suoi rapporti col promittente e quindi come contratti bilaterali od onerosi, e in ultimo per rispetto all'assicurante come contratti di pura sicurtà, i quali alla loro volta possono essere gratuiti od onerosi. Sono contratti gratuiti il deposito, il commodato, la donazione; sono bilaterali le alienazioni e le locazioni; sono contratti di sicurtà il pegno, la fidejussione, la prestazione d'ostaggio.

Fatta questa divisione dei contratti, Kant, il quale in questa sua opera è alquanto sconnesso, passando

sovente da un argomento all'altro senza indicarne i legami, e talora anche interrompendo una trattazione per riprenderla poi dopo un'altra, viene a parlare in due punti distinti, aggiunti al § 31, del *danaro* e del *libro;* ed espone intorno a questi due soggetti, che si legano strettamente col diritto e coll'economia politica, alcune idee che sebbene non siano nè molto importanti, nè molto originali, pure meritano di essere menzionate. In quel tempo l'economia politica aveva fatto, specialmente per mezzo dello Smith, che Kant cita e mostra di conoscere, un grande progresso, e le quistioni economiche interessavano vivamente il pubblico. Però Kant, sebbene nel trattare questi soggetti non possa disconoscere gli elementi empirici che sono in essi necessariamente contenuti, ed anzi per rispetto al danaro egli stesso tenti di spiegarne l'origine storica (v. p. 104), tuttavia, seguendo la sua tendenza sistematica, egli si propone di risolvere quei concetti in un complesso di rapporti intellettivi, e di dedurli, dopo averli conosciuti per mezzo dell'esperienza, da principii puri.

Kant comincia col riferire la definizione che l'Achewal aveva dato del danaro, dicendolo *una cosa che si può usare soltanto coll'alienarla* (ossia collo spenderla). Ma questa definizione, secondo Kant, è puramente nominale e non ispiega ancora la possibilità del danaro, non dimostra cioè, doveva dir Kant, come il danaro soddisfaccia ad un bisogno e ad un fine dell'uomo: secondo Kant il danaro ha un valore solamente indiretto, in quanto serve agli uomini *come mezzo generale a scambiarsi reciprocamente il loro lavoro,* definizione la quale si accosta molto a quella dello Smith, che chiama il danaro *un corpo la cui*

alienazione è ad un tempo il mezzo e la misura del lavoro con cui individui e popoli commerciano fra loro. Kant cita questa definizione e mostrando di accettarla, dice che essa va dall'esperienza ad un concetto puramente formale e quindi intellettivo. Però Kant vuole che il danaro, per adempiere convenientemente al suo ufficio, costi pure fatica, ed il suo valore sia, in relazione colle altre merci, determinato dal lavoro occorrente per produrlo. Fondandosi su questo principio, Kant dichiara che gli assegnati e le banconote non possono esser riguardate come vero danaro. — È da notarsi, poichè ai nostri tempi la questione si è fatta molto viva, che secondo Kant la materia più conveniente per la monetazione non è il rame nè l'oro, ma l'argento, poichè questo non è nè troppo abbondante come il primo, nè troppo scarso come il secondo.

Quanto al *libro* non si comprenderebbe forse, come Kant si occupi di siffatta questione, lasciandone fuori altre assai rilevanti, se quella non avesse avuto per lui una speciale attrattiva. In essa Kant si fa a propugnare con vigoria il diritto degli autori, condannando vivamente la ristampa che gli editori fanno delle opere di questi senza il loro consenso; poichè, egli dice, un libro è come un discorso fatto al pubblico per mandato dell'autore stesso, e richiede quindi sempre, ad ogni rinnovazione del discorso, la rinnovazione del consenso.

4. *Diritto personale-reale.* Esso consiste, dice Kant, *nel possedere un oggetto esterno come cosa e nell'usare di esso come di persona.* Questo possesso non è soltanto un diritto a certe prestazioni, o a certi atti, come il diritto personale, ma esige una società di esseri

liberi in una certa determinata condizione che si chiama *società domestica.* — Un tale diritto, avendo per oggetto la stessa personalità umana, non è acquistabile per fatto o convenzione, ma soltanto per legge, la quale sola può, fondandosi sullo stesso diritto dell'Umanità nella nostra propria persona, concederci la facoltà di quel possesso.

Un tal possesso è di tre specie, come triplice è il rapporto che può intercedere tra i membri di una società domestica: abbiamo cioè il rapporto *conjugale*, il *parentale* e il *servile.*

La trattazione di Kant intorno al diritto conjugale non è molto profonda, ed è così poco ideale, che qualche critico la chiamò barbara, poichè quel diritto viene da Kant esclusivamente fondato sopra il commercio sessuale. Questo commercio può essere, secondo la divisione di Kant, naturale o innaturale, e il primo essere a uso dei bruti o secondo la legge: ora il matrimonio non è per Kant altro che il commercio sessuale secondo la legge, e vien quindi da lui definito: *l'unione permanente di due persone di sesso diverso per l'uso reciproco degli organi sessuali.* Conforme a questa definizione egli non riconosce come vero matrimonio, ma come simulato e quindi dissolubile a volontà di ciascuno, quel conjugio nel quale uno o amendue i conjugi siano impotenti, oppure abbiano contratto matrimonio coll'espresso o tacito proposito di non addivenire all'atto carnale. Però Kant non riguarda come fine essenziale del matrimonio la procreazione dei figli, perchè altrimenti lo si dovrebbe sciogliere quando è, o diventa sterile.

L'unione sessuale dell'uomo colla donna deve farsi secondo la legge, cioè nel matrimonio, perchè altri-

menti vi sarebbe lesione della personalità umana. Quando uno, dice Kant, concede ad altri l'uso d'un suo membro, gli è come se concedesse a questo l'uso della sua persona, come se diventasse un semplice mezzo, uno strumento in mano di questo. Dunque nell'unione carnale, fuori del matrimonio, gli uomini usano l'un dell'altro come di cose; ma se l'unione dipende da un possesso che da ambe le parti è riconosciuto come reciproco, allora ognuna di esse ricupera da un lato quel che perde dall'altro, e la personalità è rispettata. Così Kant concilia nel matrimonio la personalità col possesso in un modo analogo a quello con cui il Rousseau concilia la libertà degli individui colla sovranità dello Stato nel contratto sociale. A questa perfetta reciprocità che si richiede nel matrimonio si oppongono, e quindi sono da condannarsi, la *poligamia,* la *poliandria,* il *pactum fornicationis,* il *matrimonio della mano sinistra;* perchè in tutti questi atti o stati l'una parte non riceve quello stesso che dà.

Dalla società conjugale deriva la parentale e quindi il diritto corrispondente. Kant dà ai figli il diritto verso i genitori di essere educati e mantenuti, perchè questi li misero al mondo senza il loro consentimento; anzi Kant per tale ragione prescrive come un dovere ai genitori di fare quanto possono, perchè i figli siano contenti di questa vita che essi ebbero senza desiderarla. Si vede facilmente anche in questo pensiero un altro tratto di quel pessimismo al quale senza dubbio Kant profondamente inclinava. Ma Kant, mentre è così largo di diritti ai figli, non sa trarre poi dalla sua dottrina giuridica, meramente formale e spoglia d'ogni considerazione morale, alcun vero e stretto diritto dei genitori verso i figli e, con-

tro le disposizioni dei migliori codici, dice che i figli non hanno verso i loro genitori che doveri morali.

Quanto al diritto servile Kant non dice che poche cose; cerca di provare come anch'esso non si possa ridurre ad un semplice diritto personale, perchè il padrone può costringere il servo che fugge a tornare con sè; il che per vero non prova molto per la sua tesi. Assai più giustamente dimostra come la schiavitù non possa fondare nessun diritto verso lo schiavo, perchè un uomo ridotto a schiavitù è privato della personalità; e come gli si tolgono tutti i diritti, così egli non ha alcun dovere.

5. *Acquisto ideale di un oggetto esterno.* Kant chiama ideale un acquisto il quale ha a fondamento un'idea pura della ragione e non una causalità che esista nel tempo; perchè l'acquirente acquista da un altro il quale, o non esiste ancora, come avviene nell' *usucapione* (prescrizione), o cessa di esistere appunto quand'egli acquista, come avviene nell'*eredità*, o non esiste più, come avviene nel *merito imperituro* (ossia nel nome che si lascia dopo la morte). I diritti che corrispondono a questi tre modi di acquistare possono aver effetto solamente in uno stato civile, ma essi si pensano necessariamente anche in uno stato di natura, e si debbono quindi riguardare come *a priori* e pertinenti al diritto naturale.

È da meravigliarsi come Kant abbia potuto fare dell'usucapione un acquisto ideale, essendo noto come esso si fondi essenzialmente sul fatto. E la spiegazione che egli stesso ne dà, malgrado le sue sottigliezze, lo conferma; poichè essa può ridursi a questi termini: chi non fa più atto di possesso sopra una cosa si deve ritenere come un possessore non più esistente, o come

un possessore meramente ideale (*ein Gedanckending*); la cosa da lui prima posseduta ridiventa *res vacua* e rientra in quella comunione originaria della quale Kant ci ha parlato più addietro; dimodochè in forza del postulato supremo della Ragione giuridica ognuno può impadronirsi di quella cosa e farla sua. Se così non fosse, dice Kant, nessun possesso sarebbe più sicuro, perchè bisognerebbe senza interruzione avere la storia compiuta del possesso primitivo di tutti i beni, per vedere se ciascuno di essi passò legittimamente nelle mani di chi lo tiene. La quale osservazione è giustissima, ma poco conforme alla massima che Kant si era proposto di formare una teoria giuridica assolutamente *a priori*. Comunque sia di ciò, Kant conclude dalle considerazioni fatte, che l'usucapione è fondata sopra una presunzione *juris et de jure*, sopra una vera supposizione legale che la legge trae dallo stesso Postulato supremo del diritto.

Più sottile è la spiegazione che Kant si studia di dare del diritto ereditario. — Come può uno, egli si chiede, fare una trasmissione del *Suo*, proprio nel momento in cui cessa di esistere? Prima della morte il contratto non può farsi, perchè chi lascia, lascia per il tempo di sua morte, e prima di questa può sempre ritirare la sua volontà; e d'altra parte l'erede non può, prima della morte, accettare: perciò sotto ogni rispetto l'atto non è compiuto. — La difficoltà si scioglie, secondo Kant, in questo modo: Dopo la morte l'eredità è giacente e quindi *res vacua;* ma l'erede ha acquistato un diritto reale su di essa, il diritto cioè di accettazione la quale naturalmente è presupposta.

Ultimo è il diritto al buon nome dopo la morte.

Anche questo diritto, secondo Kant, non si potrebbe ammettere, se l'uomo si riguardasse soltanto come fenomeno: come tale, dopo la morte, esso non esiste più, e non potrebbe quindi avere alcun diritto; eppure è innegabile che quando viene ingiustamente lesa la fama di un defunto, non solo hanno diritto di reclamare indennità i parenti che da tale diffamazione si tenessero danneggiati, ma chiunque può, se non *pro tribunali*, almeno dinanzi alla pubblica opinione, accusare l'ingiusto diffamatore, privando lui dell'onore, come egli ha cercato di privare il defunto.

Ma ove si riguardassero come doveri giuridici tutti quelli la cui violazione può dar luogo ad un'accusa dinanzi alla pubblica opinione, chi non vede di quanto si dovrebbe allargare la sfera del diritto?

6. *Dell' acquisto soggettivo condizionato per sentenza di una Pubblica Giustizia.* Questa materia occupa tutto il terzo capitolo del *Diritto privato* e viene trattata lungamente da Kant. Noi ne porgeremo invece un solo cenno, dal quale appariranno però chiaramente due cose, cioè 1° che, non avendo Kant dato un giusto fondamento alla distinzione tra diritto privato e diritto naturale, egli è obbligato spesso a confonder l'uno coll'altro o ad attribuire arbitrariamente all'uno ciò che spetta all'altro e viceversa; 2° che anche qui, specialmente nella spiegazione di quei quattro casi che si vedranno in seguito, Kant è sempre costretto a ricorrere e ad appoggiarsi, nelle sue teorie, a dati sperimentali.

Secondo Kant, nel diritto naturale non entrano soltanto le cose che possono esser oggetto di una giustizia commutativa, ma anche quelle che sono oggetto della giustizia distributiva, quando però intorno

ad esse si possa dare una sentenza *a priori*. Ma tale sentenza non si dà, dice Kant, secondo quello che uno privatamente può riconoscer come *giusto;* ma secondo quello che per ipotesi dovrebbe giudicare un tribunale; e con ciò egli vuol dire che, siccome la giustizia distributiva richiede un giudizio dato secondo il diritto pubblico, noi la potremo ammettere anche nel diritto naturale, il quale per lui è identico al privato, quando potremo rappresentarci un tribunale ideale che dia la sentenza. Ora, continua Kant, vi sono quattro casi nei quali il giudizio dato secondo il diritto privato e quello dato secondo il diritto pubblico, cioè secondo le esigenze di un tribunale, sono tra loro opposti e tuttavia sono veri, ciascuno sotto il proprio aspetto. Questi quattro casi riguardano la donazione, il comodato, la rivendicazione, il giuramento.

Donazione. — Quando uno promette di dare *gratis* una data cosa e l'altro accetta di riceverla, nel diritto privato si presume che il promettente si riserbi la libertà di ritirare la sua promessa, quando egli non dichiari l'opposto: un tribunale invece deve richiedere che sia espressa la revocabilità e, ove questa non sia espressa, ritenere la donazione come irrevocabile; perchè altrimenti si renderebbero troppo difficili i suoi giudizi.

Comodato. — Secondo il diritto naturale il danno che può accadere alla cosa imprestata è a carico di chi riceve l'imprestito, dinanzi a un tribunale invece di chi fa l'imprestito, semprechè il danno sia inevitabile e non vi sia patto contrario.

Rivendicazione. — Secondo l'opinione di Kant, sarebbe conforme al diritto naturale, che altri potesse

rivendicare il fatto suo anche contro colui, che l'abbia acquistato in buona fede da un ingiusto possessore, mentre il diritto pubblico esige che chi ha acquistato in buona fede e colle dovute formalità resti vero possessore, e l'antico non abbia contro di lui diritto di rivendicare la cosa. — Ciò sarà costretto di fare il diritto pubblico per non mettere infiniti ostacoli e incertezze nelle compre-vendite.

Il *giuramento*. — Esso si fonda in ultimo, secondo Kant, più sopra la superstizione che sulla religione, ed è ingiusto, perchè in diritto naturale nè si può obligar me a credere che un altro tema Dio, nè obligar me a mostrar di temerlo e quindi a giurare. Tuttavia Kant lo ammette per le esigenze del diritto pubblico come un mezzo disperato di scoprire la verità, quando gli altri mezzi sono esauriti.

§ 3. — Del Diritto pubblico.

Secondo la teoria di Kant il Diritto pubblico dovrebbe avere la stessa materia del Diritto privato, però considerato in una forma differente, cioè inquanto esso è regolato e guarentito da una pubblica autorità. Ma la natura delle cose è più forte dei propositi di Kant, il quale nella parte che s'intitola *Del Diritto pubblico* lascia affatto in disparte quelle cose che sono oggetto del diritto privato, anche inteso nel significato ordinario come diritto vigente sotto una legge e un potere pubblico; egli insomma non discorre più del diritto privato nè quanto alla materia nè quanto alla forma, ma tratta invece di quello stesso potere pubblico che, secondo Kant, ha per suo ufficio essenziale ed esclusivo di regolare e guarentire il diritto, ed esa-

mina i rapporti che dall'istituzione di siffatti poteri pubblici necessariamente derivano. — Così il diritto pubblico non è più neppur per Kant la dottrina del diritto naturale, inquanto questo è sottoposto ad un potere pubblico; ma è la dottrina giuridica di questo stesso potere pubblico e dello Stato che su di esso si fonda.

Lo Stato vien derivato da Kant da una necessità giuridica; perchè, sebbene il diritto esista ed abbia valore indipendentemente da esso e primachè esso venga istituito, tuttavia senza di esso il diritto non ha che un valore provvisorio, incerto; perchè il diritto sia sicuro, acquisti cioè, secondo l'espressione di Kant, un carattere *perentorio*, è necessaria la società civile. Nello stato di natura, secondo Kant, è inevitabile la guerra di tutti contro ciascuno e di ciascuno contro tutti, descritta dall'Hobbes, non essendo l'uomo obbligato a rispettare il diritto degli altri, quando egli non ha nessuna sicurezza che sarà rispettato il suo, ed anzi ha la giusta presunzione che non sarà rispettato; perchè, dice Kant seguendo anche qui il suo pessimismo, *quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi*. Da questa condizione di cose, la quale Kant non vorrà pretendere di conoscere in modo affatto puro, egli trae il principio solenne, già prima accennato, che ogni uomo *ha il diritto di obbligare qualunque altro si trovi in relazione con lui ad entrare insieme in una società giuridica*. Questo principio è per Kant il postulato supremo del diritto pubblico.

Kant, dopo aver date le solite definizioni del *diritto pubblico*, *della città*, *della costituzione*, ecc., distingue tre forme diverse di *unioni civili*, quella dei cittadini

in uno Stato, quella di più Stati, e infine quella di tutti gli uomini; le quali unioni danno luogo a tre specie di diritti, *diritto politico, diritto delle genti* (jus gentium) e *diritto cosmopolitico.*

Nel trattare questa materia noi dobbiamo però tener conto, oltrechè della *Metafisica dei costumi*, anche di due altri scritti da Kant pubblicati prima e che di quella si occupano, anzi in qualche punto più diffusamente della stessa *Metafisica.* Questi due scritti sono intitolati l'uno: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Sul detto volgare: *Ciò può esser giusto in teoria, non serve però alla pratica),* 1793; l'altro: *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf (Per la pace perpetua, progetto filosofico),* 1795.

Questi due scritti sono assai notevoli, non solo per la sostanza, ma per la chiarezza e la vivacità dell'esposizione. Da essi noi riconosciamo facilmente come molte delle idee politiche esposte da Kant nella *Metafisica dei costumi* egli le aveva già in mente da assai tempo e a lungo meditate. Però i due scritti indicati hanno maggior freschezza e un'esposizione più connessa e più ordinata, sebbene in apparenza meno scientifica e sistematica. Di quei due scritti l'uno, cioè quello *Per la pace perpetua,* sollevò ai tempi di Kant non piccolo rumore e si diffuse largamente, sì che in brevissimo tempo se ne pubblicarono due edizioni tedesche e una francese.

Lo scritto *Sul detto volgare* è diviso in tre parti: la prima è diretta contro il *Garve,* e concerne la morale propriamente detta; la seconda è diretta contro l'Hobbes e si occupa del diritto politico; la terza si rivolge particolarmente al Mendelsohn e tratta del fine ge-

nerale degli uomini e dei popoli ossia del Cosmopolitismo. In tutte e tre le parti Kant si propone di dimostrare che nelle questioni riguardanti i doveri e le obbligazioni degli uomini non ci può mai esser contrasto fra la pratica e la teoria.

Teoria si chiama secondo Kant anche un complesso di regole pratiche, quando esse, venendo pensate nella loro generalità, fanno astrazione da certe condizioni necessarie alla loro attuazione: le azioni che si conformano a tali regole si dicono la *pratica*. — Ora è chiaro che per applicare quelle regole alle azioni convien anzitutto conoscere bene le regole, ossia la teoria, e poi avere un buon giudizio (*Urtheilskraft*), o ciò che noi diremmo un buon *tatto*, per saper applicare opportunamente questa o quella regola alle azioni. Non c'è da meravigliarsi che, quando ad un uomo pratico manca l'una o l'altra di queste condizioni, egli trovi poi falso in pratica ciò che ritien giusto in teoria; mentre in fatto la contraddizione dipenderà da lui che sarà ignorante della teoria o privo del necessario giudizio per applicarla.

Però, dice Kant, quel detto potrebbe valere per le idee metafisiche, teoretiche, alle quali non corrisponde alcuna intuizione: ma esso non vale per i concetti matematici, e molto meno per i concetti morali o giuridici, giacchè in questi essendo la pratica dipendente affatto dalla teoria, ciò che si impone per obbligo è o deve essere necessariamente possibile a farsi.

La prima parte di questo scritto non contiene nulla di nuovo per noi, ma riassume molto felicemente, in modo chiaro e preciso, le dottrine più essenziali della *Fondazione* e della *Ragion pratica*, riguardanti la natura della moralità umana, specialmente nei suoi rap-

porti colla felicità, e combatte di nuovo e vivamente l'Etica eudemonologica prevalente ai tempi di Kant e sostenuta dal Garve.

Per la nostra trattazione noi non dobbiamo però tener conto che delle altre due parti, e noi lo faremo in quanto sarà necessario a schiarire o compiere la dottrina della *Metafisica dei costumi*.

È breve anche lo scritto *Per la pace perpetua*, ma degno di considerazione per ben conoscere le dottrine politiche di Kant. Quest' opuscolo è distinto in tre parti. Nella prima parte si stabiliscono gli *articoli preliminari* per una pace perpetua; nella seconda si cercano le condizioni per ottenere questa pace perpetua, le quali sono sancite in *tre articoli definitivi*, in una *garanzia* della pace perpetua, e per ultimo in un *articolo segreto*; la terza parte in forma d'appendice discorre certi rapporti tra la morale e la politica.

Come si vede dallo stesso argomento di questo scritto importante, esso riguarda principalmente il diritto delle genti e il cosmopolitico; tuttavia anche per la prima parte della nostra trattazione noi vi troveremo schiarimenti opportuni; e noi dovremo poi esaminare nuovamente questo scritto quando avremo ad esporre le idee di Kant sui destini dell'Umanità, cioè la sua filosofia della storia.

a) Diritto politico.

1. La dottrina politica di Kant contiene, almeno in apparenza e nel modo con cui ci viene da lui esposta, gravi lacune ed incoerenze. — Ma queste, se non in tutto, certo in parte si possono togliere con una considerazione preliminare che ci sembra assai utile ed

importante. Kant si mostra ne' suoi scritti politici, ma specialmente nella *Metafisica dei costumi*, predominato da due opposte esigenze. Aveva in mente un' *idea pura* secondo la quale avrebbero dovuto formarsi, e alla quale si dovrebbero conformare gli Stati; e d'altra parte aveva dinanzi il fatto, la storia dei popoli e le condizioni de' suoi tempi. Ora in niun ordine di cose forse l'idea e il fatto sono più lontani fra loro quanto nella politica, e in niun'altra cosa forse quanto nella politica è necessario che l'idea ceda alle urgenze e alle esigenze del fatto. Così noi vediamo Kant da una parte descriverci uno Stato ideale e un ideale origine di esso, dall'altra cercare le conseguenze giuridiche che derivano necessariamente dalle condizioni di fatto nei popoli. Ora noi vediamo che Kant nel primo assunto segue i principii più liberali, nel secondo invece i principii più dispotici o, come oggi diremmo, più retrivi. — Vediamo come ciò sia avvenuto.

Kant negli scritti politici da noi enumerati non fa una vera ed esplicita distinzione tra un diritto pubblico ideale e un diritto pubblico di fatto, o almeno non fonda su di essa la sua teoria. Ma tale distinzione è però indicata chiaramente in tutti e tre gli scritti ed in ispecie nel *Progetto per la pace perpetua* e *nella Metafisica dei costumi*.

Dei tre scritti ha un colore più liberale quello sulla pace perpetua, perchè Kant vi espone solamente il suo diritto ideale, o almeno insiste soltanto su questo. Però come l'anno prima, nello scritto *Sul detto volgare*, Kant aveva già manifestate le idee conservative della *Metafisica dei costumi*, così non possiamo dubitare che egli non sia per tutto questo tempo rimasto fedele alle medesime idee.

Nel *Progetto sulla pace perpetua* Kant dice chiaramente doversi fare due distinzioni nelle forme degli Stati, l'una secondo la *persona* dell'imperante (*forma imperii*), ossia, come dice nella *Metafisica*, secondo *le persone fisiche che hanno in mano il potere supremo*, l'altra secondo il modo di governo (*forma regiminis*). Ora pel primo rispetto Kant distingue, tanto nella *Metafisica* quanto nel *Progetto*, gli Stati in *autocrazie*, *aristocrazie* e *democrazie*, secondochè il sovrano è un solo, o son pochi o son tutti. Quanto al modo di governo il *Progetto* distingue due forme, il *Dispotismo* e il *Republicanismo*. Il Dispotismo è quella forma nella quale sono confusi nelle medesime persone il potere legislativo e l'esecutivo, il Republicanismo invece è quella forma in cui i due poteri sono divisi. Quindi Kant vuol distinto profondamente il Republicanismo dalla *democrazia*, la quale anzi delle tre forme precedentemente distinte è necessariamente dispotica; perchè in essa legislatori e reggitori sono le medesime persone. — Kant dice quindi che un governo repubblicano è necessariamente *rappresentativo*, e che anzi un governo che non sia tale è un governo informe (*ist eine Unform*), appunto perchè non vi è possibile la divisione indicata.

Non è difficile riconoscere quanto questa teoria di Kant sia per una parte esagerata e per l'altra manchevole. Niun dubbio che l'assoluta confusione del potere esecutivo e del legislativo sia una delle cause del dispotismo; ma neppur l'assoluta divisione dei due poteri è una condizione indispensabile, e tanto meno l'essenza di un governo libero o, come Kant lo dice, repubblicano.

Ad ogni modo Kant crede si possa benissimo con-

ciliare l'autocrazia colla repubblica, purchè l'autocrate prenda per principio fondamentale del suo governo il celebre motto di Federigo II: *io sono il primo servitore dello Stato.* Il concetto proprio di Kant era che il vero Sovrano nel Governo repubblicano fosse il diritto, il Volere universale che accorda tutte le libertà. Questo pensiero appare più chiaramente nella *Metafisica*, la quale espone una dottrina analoga a quella del *Progetto*, ma in alcuni punti più esplicita. — Di tale dottrina abbiamo già un chiaro cenno in una risposta fatta da Kant ad un articolo pubblicato sul suo libro nelle *Indicazioni di Gottinga* (febbraio 1797), ed inserta nella seconda edizione; ma essa è specialmente trattata in quei paragrafi, dove si discorre dei varii poteri dello Stato (§ 45 e segg.), e negli altri in cui si parla delle varie forme degli Stati (§§ 51 e 52).

Kant non distingue esplicitamente nella *Metafisica*, come fa nel *Progetto*, le forme degli Stati per rispetto al modo di governo; ma dopo averli divisi nelle tre forme già note per rispetto alle persone fisiche che rappresentano o hanno in mano la sovranità, soggiunge che quelle forme non sono che la *lettera* della legislazione originaria nello stato civile, e che *secondo lo spirito del patto originario il potere costituente ha l'obbligo* (Kant non dice se giuridico o morale), *di rendere il governo conforme a quell' idea* (cioè a quella legislazione originaria), *e di trasformare a poco a poco, quando non si possa d'un tratto, la costituzione esistente, in modo che essa in effetto corrisponda* **alla sola costituzione legittima** (*rechtmässigen*), *cioè a quella di una Repubblica pura* (*reine Republik*, ossia Repubblica ideale). E in che consiste questa Repub-

blica pura? — Essa è quello stato che propriamente corrisponde alla natura e alle esigenze del diritto. Il diritto è l'accordo esterno delle libertà secondo una legge, vale a dire secondo un volere universale; dunque la repubblica sarà quello stato in cui nessuna persona è o rappresenta il sovrano, ma in cui la sovranità sta nella legge stessa imperante (*wo das Gesetz selbstherrschend ist*), in cui il principio e la condizione d'ogni coazione è riposto nella stessa libertà; cioè, vuol dir Kant, dipende o sta nella necessità di guarentire l'equa libertà di tutti. Questa costituzione alla quale, anche secondo la lettera della legislazione, tutte le forme debbono condurre, è, secondo Kant, la sola costituzione permanente (*die einzig bleibende*); essendo essa la meta ultima del diritto pubblico e quella sola nella quale il diritto prende un vero carattere perentorio; mentre nelle altre forme si ha solamente un diritto provvisorio.

Ora se si rammenta quello che Kant scrive più addietro, che nello stato di natura il diritto è provvisorio, mentre è perentorio solamente nello stato civile, apparirà chiaro il pensiero riposto di Kant. Gli uomini escono dallo stato di natura col patto di sottomettersi ad una legge comune di libertà, ad una legge cioè secondo la quale la libertà di ciascuno si congiunga colla libertà di tutti in modo coattivo. Questa legge è la vera sovranità dello Stato; senza questa legge tenuta come suprema, non si esce intieramento dallo stato di natura, non viene costituita una vera società civile, poichè la sovranità risiederebbe in persone individuali, siano pur queste tutte partecipi della sovranità. Il che avviene per l'appunto nella democrazia, nello Stato di Rousseau, dove il so-

vrano è la maggioranza, e non la legge, non un Volere universale. E in questo senso conviene poi intendere le idee espresse da Kant in séguito e che per vero non sembrano molto connesse nè con quel che precede nè tra loro medesime. Ogni vera repubblica, prosegue egli dopo le indicate spiegazioni, è un *sistema rappresentativo* per mezzo del quale il popolo unito cura i diritti di tutti i cittadini. Ora appena un sovrano personale, qualunque esso sia (re, aristocrazia o moltitudine), si fa rappresentare, *il popolo unito* (ossia, vuol dir Kant, il Volere universale) *non rappresenta solo il sovrano, ma è* il sovrano; perchè esso è la sorgente d'ogni diritto e d'ogni sovranità; e perciò, una volta che il popolo è tornato alla costituzione repubblicana, non ha più bisogno (*hat nicht mehr nöthing*) di abbandonare ad altri il potere sovrano. E Kant illustra queste sue considerazioni coll'esempio di Luigi XVI e del popolo francese: quello, avendo conceduto alla rappresentanza del popolo la facoltà di ripartire le imposte, riconsegnò, secondo Kant, implicitamente al popolo la sua sovranità che non gli si poteva più ritogliere; perchè, dice Kant, uno che ha la sovranità, l'ha sempre dal Volere universale del popolo e per mezzo di questo Volere stesso può disporre sul popolo, ma non potrebbe mai disporre sul Volere universale stesso del popolo, una volta che questo stesso Volere universale ha potuto costituirsi; perchè esso è la fonte originaria d'ogni diritto.

Non è certamente facile metter d'accordo queste varie dichiarazioni di Kant: la difficoltà maggiore nasce dal concetto della sovranità ideale che Kant pone a fondamento del suo stato ossia della sua re-

pubblica ideale. Questo concetto, se non nel pensiero, certo nelle varie espressioni, è oscillante. Senza dubbio Kant non voleva riporre questa sovranità ideale nella folla del popolo, negli individui associati senza un principio superiore e razionale, come vuole il Rousseau; perchè allora si cadrebbe nella *democrazia*, che il *Progetto* dice necessariamente dispotica, e che la *Metafisica* mette tra le forme transitorie, tra le *lettere* della vera costituzione giuridica, le quali debbono far posto allo spirito, cioè alla vera costituzione. Kant voleva dunque un Sovrano impersonale, e questo sovrano impersonale ora è per lui la *Legge* (giuridica), il principio fondamentale del diritto, ora il *Volere universale* del popolo (der *Gesammtwille des Volkes*), ora il popolo (*das Volk*) senz'altro. La oscillazione delle espressioni e delle spiegazioni dipende anche da una difficoltà intrinseca: poichè quand'anche si riponga teoricamente la Sovranità nella Legge, in un principio impersonale, questo si deve pure concretare in esseri vivi e moventisi, in persone; e come queste non possono essere tutti e singoli gli individui, giacchè allora si cadrebbe nella democrazia e in quella confusione di poteri, in cui, secondo il *Progetto*, sta il dispotismo, così quelle dovranno essere persone che *rappresentino* il popolo nella sua generalità, il Volere concorde e unito di tutti, non il proprio volere individuale e neppur quello di una maggioranza o di tutti contro uno, ma il Volere impersonale. — Da ciò si comprende perchè, più chiaramente che non la *Metafisica*, il *Progetto* dichiari informi, cioè dispotici, tutti i governi rappresentativi nei quali si tiene come sovrana la maggioranza, ed egli citi come esempio di Repubblicanismo il celebre

motto di Federigo II: *Io sono il primo servitore dello Stato.*

Gli è certo però che una tale sovranità impersonale può essere solamente un ideale a cui gli Stati debbono continuamente mirare se vogliono soddisfare alle vere condizioni del diritto.

Si vede facilmente dalle considerazioni fatte, come la *Metafisica* non riponga più l'essenza della forma repubblicana nella divisione dei poteri, ma in altri caratteri più essenziali. Tuttavia anche nella *Metafisica* quella divisione è riguardata come una delle condizioni necessarie in un governo libero; il che appare chiaramente nella teoria dei tre poteri, la quale, appena accennata dall'opuscolo sulla pace perpetua, viene trattata con una certa larghezza dalla *Metafisica* nei paragrafi già citati.

Conformemente a questa teoria, nella quale si riconosce chiaramente l'influenza di Montesquieu, noi dobbiamo, secondo Kant, in ogni stato ideale, ossia considerato *a priori*, trovare e distinguere *tre poteri:* il potere *legislativo*, il potere *esecutivo* e il potere *giudiziario*. Questi tre poteri sono per Kant, che vuol ridurre ogni cosa a simmetria ed a sistema, corrispondenti ai tre giudizi che compongono un raziocinio; il potere legislativo corrisponde al principio generale ossia alla premessa maggiore, l'esecutivo all'assunzione ossia alla premessa minore, il giudiziario alla conclusione. Altri più giustamente fecero corrispondere il potere esecutivo alla conclusione, il potere giudiziario all' assunzione; ma secondo noi, queste analogie, con un atto logico non hanno valore, e servono più a falsare od a confondere le idee, anzichè a schiarirle.

Come il Rousseau, anche Kant vede nel potere le-

gislativo il potere sovrano; quindi Kant pone il potere legislativo nello stesso volere universale e concorde del popolo, volere che si deve identificare per lui col principio stesso del diritto, ossia coll'accordo di tutte le singole libertà nella libertà universale.

Tutti i membri, da cui risulta il volere concorde ed universale, ossia che costituiscono il potere legislativo o sovrano si dicono *cittadini* (*Staatbürger*), e sono *liberi*, *indipendenti* ed *uguali*. Questi tre caratteri dei cittadini hanno nella dottrina politica di Kant una grande importanza, e vengono, nell'opuscolo *Sul detto volgare*, determinati e schiariti con maggior precisione che non nella *Metafisica*; perciò in questo punto noi ci atterremo a quello scritto. Lo stato civile, dice Kant nel citato opuscolo, si fonda sopra tre principii *a priori*, che sono:

1° La libertà d'ogni membro sociale come uomo;
2° L'uguaglianza di ciascuno come suddito;
3° L'indipendenza di ciascuno come cittadino.

In forza della *libertà*, dice l'opuscolo, niun membro sociale può esser costretto a vivere in un modo piuttostochè in un altro, ma ognuno ha il diritto di cercare il suo benessere e la sua felicità, come meglio gli pare, sottoponendosi soltanto ad una legge generale che limita la libertà di tutti secondo una misura comune; cioè, secondo il diritto di ciascuno.

Tutti i membri sociali hanno poi *uguaglianza*, perchè tutti sono soggetti alla medesima legge esterna e coattiva; tutti hanno l'un verso l'altro il medesimo diritto di coazione, che però nessuno può esercitare se non per mezzo del potere pubblico e sovrano. E come la legge è coattiva soltanto in grazia di cotale potere, così questo solo è esente da ogni coazione.

Per ultimo, in grazia dell'*indipendenza*, un membro dello Stato ha il diritto di non ubbidire ad altre leggi che a quelle liberamente impostesi da sè medesimo. Perciò in uno Stato nessuna legge ha valore se non in quanto tutti i cittadini vi consentano; e se per solito avviene che le leggi siano invece fatte da un solo o da pochi o da una maggioranza, occorre una legge universale, tacitamente o espressamente consentita da tutti, in forza della quale è conferito tal diritto e quindi la sovranità a quell'uno, a quei pochi o ai più.

È facile vedere da queste considerazioni che si trovano nell'opuscolo, come il concetto ideale, che Kant si faceva allora dello Stato e del patto originario su cui lo si deve fondare, è identico all'idea dello stato repubblicano spiegato nell'opuscolo *Per la pace perpetua* e nella *Metafisica;* anzi, nello scritto che ora esaminiamo quel concetto è spinto francamente sino alle sue ultime conseguenze; poichè, secondo Kant, il Volere universale, giuridico, sul quale in ultimo riposa lo Stato, dovrebbe constare del singolo volere di tutti i cittadini. Vedremo in séguito come Kant da tali premesse così radicali in teoria tragga poi, tanto nell'opuscolo *Sul detto volgare*, quanto nella *Metafisica*, conseguenze pratiche favorevolissime al dispotismo.

Del rimanente anche nella teoria esposta dai due scritti indicati, noi troviamo qui, per riguardo ai cittadini, una grave inconseguenza. Conformandosi al suo stesso principio fondamentale del diritto, Kant avrebbe dovuto, al pari di Rousseau, riguardare nello Stato ideale tutti i membri come ugualmente partecipi della sovranità, e quindi ugualmente indipen-

denti. Invece egli ci insegna che tutti i membri sociali sono bensì *liberi* ed *uguali* come uomini, cioè hanno tutti diritto di esser riguardati e trattati secondo le leggi della libertà e dell' uguaglianza naturale, ma non hanno tutti ugual diritto di partecipare alla legislazione, cioè un ugual diritto all' indipendenza. Per avere un tal diritto si richiedono qualità speciali, dice Kant. — Ora si capirebbe perfettamente come egli, fondandosi sull'esperienza, volesse escludere dalla legislazione quelli che ne sono affatto incapaci; ma egli vuol seguire un altro criterio. Secondo Kant debbono esser esclusi dalla partecipazione alle leggi coloro i quali non sono intieramente *sui juris*, e tra questi Kant enumera le donne e tutti quelli che prestano un servizio personale (*operarii*), e quindi i domestici e perfino i maestri di casa (*Hauslehrer*). Questi uomini non si debbono riguardare, dice Kant, per veri cittadini (*Staatsbürger*), ma soltanto quali *protetti* dello Stato (*Schutzgenosse*), o, come dice con eufemismo nella *Metafisica*, quali *associati* dello Stato (*Staatsgenosse*).

Malgrado tale loro inferiorità codesti membri sociali hanno però il diritto che la legge in nessun modo impedisca loro di acquistare un' indipendenza pari a quella degli altri, e quindi la piena partecipazione alla sovranità. Fedele qui alla sua tendenza liberale, Kant vuole tolto nel suo Stato ideale ogni privilegio personale ereditario, ogni nobiltà di famiglia. Però convien riconoscere che la dottrina di Kant intorno a codesti membri inferiori dello Stato è assai manchevole, e forse non venne ben considerata da lui medesimo. Egli stesso al § 49, lett. *D* della *Metafisica*, poco dopo aver esposte le idee da noi riferite,

afferma senz'altro che ogni uomo nello Stato deve avere almeno la *dignità* (*die Würde*) del cittadino; e nell'opuscolo confessa che è assai difficile determinare rispetto a certe condizioni sociali, se diano o no l'indipendenza richiesta dalla partecipazione al governo: solo le donne ne sarebbero sempre e necessariamente escluse. Ma come si concilia questo colla sua dottrina dell'uguaglianza essenziale di tutti i membri sociali, dottrina che venendo da lui stabilita affatto *a priori*, e quindi in modo assoluto, non può ricevere alcun limite con dati sperimentali, quale sarebbe la diversità del sesso?

Nei §§ 48 e 49 Kant esamina i rapporti e i caratteri dei tre poteri superiormente distinti. I rapporti si riducono principalmente a tre: quei poteri debbono essere *coordinati*, quindi avere un ufficio proprio e diviso, ma ad un tempo debbono avere una *reciproca subordinazione*, e ciascuno congiungersi siffattamente cogli altri da assicurare ad ogni cittadino il fatto suo. Ognuno dei tre poteri ha un carattere negativo speciale: il potere legislativo è *irreprensibile*, l'esecutivo è *irresistibile*, il giudiziario è *inappellabile*. In uno Stato conforme all'Ideale giuridico, di questi poteri non possono e non debbono, secondo Kant, essere investite le medesime persone. Egli insiste specialmente sulla divisione del potere legislativo e del potere esecutivo, perchè, come s'è veduto, egli crede che la loro unione produca necessariamente il dispotismo. Infatti è, secondo Kant, ufficio del potere esecutivo l'ottenere, colla coazione, l'osservanza delle leggi fatte dal potere legislativo: il potere esecutivo deve dunque avere una forza coattiva suprema ed irresistibile, ma ad un tempo esercitarla in modo conforme

alle leggi e per le leggi: ma per ciò si richiede che il potere esecutivo sia subordinato a queste, e quindi che il legislatore non abbia ad un tempo quel potere, e che, ciò malgrado, sia ad esso superiore. Il potere legislativo può, come potere sovrano, modificare e trasformare il potere esecutivo, ed anche mutarne o destituirne i ministri (qualunque essi siano); ma il potere legislativo non può mai punire gli uomini che esercitano il potere esecutivo, perchè il punire spetta al potere esecutivo, e gli uomini che lo esercitano dovrebbero così punire sè stessi; il che, dice Kant, sarebbe assurdo.

Il potere giudiziario deve pure emanare, come il legislativo, direttamente dal popolo; ed esercitarsi per mezzo di magistrati o giudici nominati da questo, fatto per fatto (giurì). Però come il potere giudiziario deve essere indipendente dagli altri due poteri, così nè il legislatore nè il governante potrà mai esser giudice o modificare le sentenze emanate dal giudice.

Sebbene anche questa teoria dei poteri dello Stato sia informata alle tendenze liberali del tempo, ed anzi, in alcuni punti Kant renda ancor più assolute e recise le dottrine di Montesquieu, tuttavia non sarà difficile di riconoscervi il carattere e l'indirizzo particolare che guida il pensiero di Kant nelle questioni pratiche.

2. Mentre Kant colla sua laboriosa *Critica della Ragion pura* mirava principalmente a sostenere i diritti del sapere sperimentale, nella filosofia pratica egli si studia in tutti i modi, anche contro la più evidente natura delle cose, di stabilire tutto *a priori*, con principii razionali, rigidi ed assoluti. Malgrado gli sforzi poderosi egli non consegue l'intento; e

da ciò vengono questi effetti, in parte buoni e in parte cattivi.

Kant in molti punti, non lasciandosi sviare dalla accidentalità dei fatti e dall'esperienza, giunge a schiarire e a determinare con mirabile precisione alcuni concetti fondamentali e assoluti del diritto, che nei giuristi erano per solito vaghi e confusi con elementi affatto accessorii o estranei. Ma d'altra parte egli pretende determinare i rapporti tra i varii oggetti giuridici, riguardando questi, non nella loro realtà concreta, ma astrattamente come oggetti intelligibili, dati e considerati da una ragione pratica pura. Ne abbiamo un chiaro esempio nella dottrina dei poteri; e specialmente nelle dimostrazioni e spiegazioni che Kant si studia di darci in altre sue dottrine. Egli ci espone certi principii che noi pure accettiamo come conformi, tanto ai fondamenti razionali della Morale e del Diritto quanto alle condizioni reali e sperimentali delle cose. È certo che anche Kant ha tratto quei principii da questa considerazione complessa; eppure egli si affatica a cercar ragioni *a priori* ed astratte, falsando quei principii stessi e spingendosi a conseguenze pericolose. Abbiamo una prova di questo nella sua dottrina intorno all'impunibilità dei governanti, ossia di coloro che nello Stato esercitano il potere esecutivo. Certamente l'eseguire una pena spetta al potere esecutivo, e le medesime persone non potrebbero punire sè medesime. Ma se, come dice lo stesso Kant, il potere legislativo, che è il potere sovrano, ha facoltà di rimovere i governanti, ne dobbiamo anche inferire che esso potrà, anzi dovrà in alcuni casi, surrogarli con altre persone, e, se hanno violate le leggi, punirli per mezzo del potere esecu-

tivo nuovo. Kant commette dunque nella sua spiegazione quel sofisma che i logici chiamano del senso diviso. Ora egli si serve del medesimo procedimento e, senza avvedersene, del medesimo sofisma nel trarre da' suoi principii liberali le conseguenze più favorevoli ad un assoluto dispotismo. Queste conseguenze sono chiaramente esposte, tanto nel suo scritto *Sul detto volgare* quanto nella *Metafisica.*

Si fa questione in Germania intorno al nesso logico che appunto queste conseguenze reazionarie hanno coi principii liberali di Kant. Il Bluntschli nella sua *Storia del diritto pubblico universale* chiama questa dottrina di Kant piena di contraddizioni, e nega che essa derivi logicamente da' suoi principii. L'Onken nel suo 1° vol. su *Smith e Kant* cerca di difender questo dalle accuse del Bluntschli. Vediamo chi dei due abbia maggior ragione.

Per dare un giudizio adeguato intorno al carattere logico della dottrina di Kant, bisogna anzitutto considerare il suo modo fondamentale di procedere.

Come già abbiamo detto altra volta, benchè le questioni riguardanti il diritto e la politica, debbano essere risolute sempre colla scorta di principii generali assoluti, tratti dalla stessa legge morale e dal fine dell'uomo, tuttavia, quando non sono per sè del tutto generali ed astratte, o si voglia da queste scendere a questioni pratiche, allora si richiede ad ogni passo la luce e il diligente studio dei fatti, che soli possono dare ai concetti giuridici particolari senso e valore. Anzi, lo stesso concetto fondamentale del diritto si connette con un complesso di nozioni sperimentali, senza delle quali non si comprende affatto, e tanto meno può essere esplicato.

Kant invece, proponendosi di dedurre le regole del diritto e della politica da principii affatto *a priori*, prese una via che, essendo contraria alla natura stessa del soggetto, doveva riuscire e riuscì allo stesso Kant impraticabile. Ma, avendo egli un pensiero vigorosamente logico, non tralasciò alcuno sforzo per conseguire il suo intento, che aveva per lui un'altissima importanza; poichè egli credeva che, fallendo quello, si rendesse impossibile qualunque precetto obbligatorio, e quindi impossibile una vera dottrina morale e giuridica. Come Kant vedeva la salute della scienza nel restringere l'uso dei principii intellettivi entro i limiti dell'esperienza, così egli vedeva la rovina d'ogni morale e d'ogni diritto, la distruzione del dovere, quando i suoi principii si fossero assoggettati, o in qualunque modo mescolati, ad elementi sperimentali. Ma poichè la natura del soggetto lo costringe pur sempre ad assumere alcuni di questi elementi, e le sue tendenze e inclinazioni lo fanno propenso ad una o ad altra dottrina, a questo o a quel principio politico, il suo procedimento aprioristico e deduttivo soffre continue perturbazioni, come avviene all'orbita normale di un astro per influenza di altri astri vicini. Noi vediamo dunque in Kant: 1° lo sforzo per mantenere il suo procedimento aprioristico e deduttivo; 2° l'assunzione di elementi sperimentali assolutamente necessari alla soluzione delle questioni giuridiche e politiche; 3° la tendenza a certe determinate soluzioni di tali questioni, ossia a certi determinati risultati e a certe teorie.

Era dunque impossibile che Kant, nello svolgere i suoi principii, tenesse un procedimento logico rigoroso, perchè questo lo avrebbe condotto all'assurdo

o a conseguenze che egli in ogni modo non avrebbe potuto ammettere. Così il principio politico fondamentale di Kant, seguíto rigorosamente, rende impossibile qualunque governo; poichè dovendo, a tenore di esso, ogni legge giuridica esprimere il volere universale, quella richiede per la sua validità il suffragio di tutti. E Kant infatti riconosce apertamente questa conseguenza nel suo scritto *Sul detto volgare;* ma nello stesso tempo è costretto ad ammettere (sebbene di ciò *a priori* egli non possa saper nulla), che una tale condizione non è eseguibile, e che quindi solamente il volere di alcuni o anche di un solo può decidere ciò che è conforme o no al diritto. Ora una volta fatta questa necessaria concessione alle esigenze della realtà concreta e sperimentale, la teoria di Kant poteva prendere due vie diverse. Egli avrebbe potuto, in primo luogo, sostenere che la vera sovranità rimane pur sempre nel volere universale del popolo; finchè il popolo ubbidisce al governo costituito, è lecito presumere che esso lo accetti ed assenta alle sue leggi; ma il popolo ha pur sempre il diritto di sottrarsi a quel governo, di destituire, non solo chi ha in mano il potere esecutivo, ma anche chi esercita il potere legislativo, e quindi di abrogare le leggi fatte da questo, di riformare lo Stato a suo piacere, ecc. Tale è, in sostanza, la teoria di Rousseau.

A questa teoria non poteva accostarsi Kant. Malgrado i suoi principii risolutamente liberali egli aspirava ad uno Stato bene ordinato e saldamente costituito; come i Tedeschi del suo tempo in genere, egli voleva rispettata l'autorità, aveva orrore delle rivoluzioni e dell'anarchia. La sovranità non si esercita senza una costituzione, senza un ordinamento

estrinseco e determinato. Se il popolo avesse, non solo in idea, ma anche di fatto la sovranità, come voleva Rousseau, lo Stato non avrebbe mai alcuna sicurezza: noi avremmo due poteri supremi costantemente e giuridicamente esistenti l'uno contro l'altro, l'uno pubblico e regolarmente costituito, l'altro latente e, per ipotesi, superiore a questo. Secondo la dottrina della sovranità popolare questo potere latente può ad ogni momento manifestarsi e impadronirsi legittimamente dell'esercizio della sovranità. — Ma quale sarà l'organo legittimo di questo potere latente e realmente supremo secondo la teoria? Esso è un potere che non può esercitarsi da sè; dovrà dunque esser delegato; ma quest'atto stesso della delegazione suppone alla sua volta una costituzione, e quindi un potere effettivamente sovrano, contro il quale non possiamo ammettere alcuna rivoluzione senza contraddirci o avvolgerci in un circolo vizioso. Inspirato più o meno chiaramente da queste considerazioni Kant sostiene che qualunque insurrezione del popolo contro il sovrano ha per sua naturale conseguenza la distruzione di ogni potere costituito, quindi riconduce allo stato di natura, cioè ad uno stato nel quale non vi è più alcun diritto perentorio, ma solo provvisorio, ad uno stato in cui non esiste più una vera coazione legale e giuridica. Dunque, data una società civile è dato in essa un potere sovrano; e questo, qualunque esso sia, va riconosciuto come il vero organo del Volere universale. — Posto questo principio, sono chiare le conseguenze dispotiche che se ne possono trarre, e Kant le trae risolutamente, procedendo *a priori* e con un metodo puramente logico. Codesto sovrano, esercitando i suoi varii poteri,

non ha verso i sudditi che diritti (in senso stretto), e i sudditi non hanno verso di esso che doveri, doveri però, nella sfera politica, meramente giuridici; mentre il sovrano non ha verso i sudditi alcun dovere giuridico. Kant afferma che egli, a differenza di Hobbes, riconosce nel popolo diritti perpetui e imprescrittibili verso il sovrano. Ma tali diritti sono imperfetti e privi di sanzione e d'ogni forza coattiva; perciò Kant non dovrebbe, secondo il suo stesso concetto del diritto, riguardarli come tali. La massima suprema che, secondo Kant, deve essere osservata dal sovrano è questa, di non fare alcuna legge *la quale non possa esser voluta dal Volere universale*, cioè, da tutto il popolo. Questa massima viene insomma a dire che il sovrano non deve mai violare il diritto dei sudditi, che le leggi debbono tutte avere per mira e per effetto l'accordo delle libertà individuali. Quando l'osservanza di questa massima fosse garantita per il popolo, non v'è dubbio che sarebbero anche pienamente assicurati i diritti di tutti i cittadini. Ma Kant soggiunge che, sebbene il sovrano debba prendere tale massima per norma e criterio del suo giudizio nel fare le leggi, tuttavia il popolo non ha diritto di insorgere neppur in quel caso in cui il Sovrano trascurasse quel suo dovere, e violasse il patto originario ed ideale, secondo il quale si pensano costituiti tutti gli Stati.

Kant dunque, partendo da premesse liberalissime, termina accordandosi in sostanza coll' Hobbes; però, conformemente all' indirizzo da lui preso nella presente questione, egli trova assai più riprovevole il giudizio e la condanna formale del sovrano, che non un' insurrezione violenta contro di esso e la sua tumultuaria

uccisione; poichè nel primo caso il popolo rinnega apertamente e sconvolge tutti i principii del diritto, mentre nel secondo egli non proclama e non fa valere esplicitamente alcuna massima contraria al diritto, ma si lascia trasportare dalla violenza delle sue passioni, le quali, se non giustificano, spiegano il fatto. — Il sovrano, dice Kant, è il supremo regolatore di tutti i diritti e il fondamento della loro coattività; egli è quello per il quale soltanto i diritti da provvisori diventano perentori; come può dunque venir invocato contro di esso un qualunque diritto o legittimamente usata alcuna coazione? Queste considerazioni ci spiegano il sentimento di profonda avversione che le condanne e le esecuzioni formali dei sovrani eccitano nell'animo di Kant. L'anima umana, dice egli, vien presa da terrore ogniqualvolta pensa alla fine di Carlo I d'Inghilterra e a quella di Luigi XVI di Francia. Forse la memoria di questo fatto, allora recentissimo, rendeva più assoluto il giudizio di Kant in questo argomento. Ad ogni modo egli afferma, che un delitto simile non può venir annullato nè perdonato mai ad un popolo: esso è detto da Kant, colla solennità della lingua latina, *crimen immortale inexpiabile.*

Anzi, Kant trova questi fatti così mostruosi che dice non poter comprendere senza difficoltà come possano succedere; essi paiono compiuti secondo una legge diametralmente opposta alla legge giuridica, secondo una legge cioè che in sè contiene la distruzione della stessa fonte del diritto. Ma una tale assoluta malvagità, dice Kant, non sembra propria dell'uomo; l'uomo, secondo lui, opera contro la legge, eludendola, non negandola in modo assoluto con una massima dia-

metralmente opposta ad essa. Converrà dunque presumere che anche il supplizio formale di un sovrano sia inspirato e mosso da un interesse soggettivo, e che le formalità usate siano un espediente a cui il popolo ricorre per mascherare giuridicamente un delitto.

Ma giunto alle sue conseguenze dispotiche Kant sembra quasi disdirsi e tornare al liberalismo.

Secondo Kant il popolo non ha facoltà di ribellarsi, ma soltanto quella di far udire le sue lagnanze, quando crede che i suoi diritti imprescrittibili siano violati dal sovrano. Non si deve supporre che questi offenda quei diritti di proposito, ma soltanto per errore: il sovrano, dice Kant, rappresentando il volere universale, non può disporre sul popolo se non quanto può venir deliberato dal popolo stesso sopra di sè: perciò un sovrano che offenda i diritti del popolo contraddice sè stesso. Un sovrano non può quindi non desiderare di essere illuminato intorno ai diritti dei cittadini, i quali perciò debbono avere piena libertà di manifestare le loro opinioni sulle leggi, di reclamare contro ogni atto nel quale credono lesi i loro diritti e di fare tutte le proposte che reputano più convenienti intorno al modo di governare. Questa libertà è, secondo Kant, l'unico *palladio* dei diritti del popolo; e ogni sovrano deve, anzichè comprimerla, favorirla come uno dei mezzi più necessari ad un buon governo. Così in ogni Stato, dice Kant, si debbono congiungere insieme da una parte *la sottomissione dei cittadini al meccanismo della costituzione politica secondo leggi coattive, dall'altra lo spirito della libertà, affinchè ognuno possa colla ragione persuadersi che quella coazione è conforme al diritto* (opusc. del 1795, 2ª parte, in fine).

Ma noi chiediamo a Kant: codesta libertà di parola che voi concedete al popolo è un vero e perfetto diritto, oppure un semplice diritto senza coazione? Nel primo caso distruggete la vostra dottrina intorno all'assoluta supremazia giuridica del sovrano, e allora tanto fa che lasciate anche al popolo il diritto, in certe occasioni, d'insorgere; nel secondo caso date al popolo un nuovo diritto illusorio, giacchè un sovrano che voglia abusare del suo potere, toglierà anzitutto la libertà di parola come quella che più d'ogni altra cosa gli riuscirà molesta e pericolosa.

Però Kant nel suo scritto *Sul detto volgare* termina quella parte, nella quale si occupa del diritto politico, con un'avvertenza importantissima e che seguíta fedelmente, toglierebbe alla dottrina di Kant ogni conseguenza dispotica. Voi dite, osserva egli contro quei politici i quali negano ai principii teorici il loro valore nella vita pratica, che è giusto in teoria doversi i popoli governare secondo il diritto, cioè secondo l' idea del patto originario, ma che ciò in pratica non è possibile; e che quindi i governanti si debbono regolare colla sagacità e coll' accortezza che è data dall'esperienza politica. Ma, soggiunge Kant, con ciò voi fate un *salto mortale*, in cui, lasciato da parte il diritto, vi appoggiate solamente alla forza; *ora, se i governanti debbono servirsi di questa e fondarsi unicamente su questa, allora anche il popolo farà uso della sua forza. Dunque*, conclude Kant, *solamente col diritto si può influire sull'arbitrio degli uomini, solamente per mezzo di esso si può ottenere il rispetto e l'ordine: se parla il diritto avviene quel che descrive Virgilio in que' due versi:*

Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem
Conspexere, silent, arrectisque auribus adstant.

Le medesime idee venivano poi con altre parole espresse da Kant nel suo opuscolo *Per la pace perpetua*, nel quale egli sostiene che anche nel governo degli Stati la politica migliore non è quella fondata sulla furberia, ma quella che deriva dal diritto e si fonda intieramente sul diritto. Come nello scritto *Sul detto volgare* così anche in quest'altro Kant riconosce, come causa principale d'errore nelle dottrine politiche, i principii materiali.

Nello scritto *Sul detto volgare* Kant imputa a questi specialmente le dottrine rivoluzionarie, nell'altro posteriore *Per la pace perpetua*, specialmente le dottrine dispotiche. Il che è pienamente conforme al carattere essenziale del suo sistema, le cui idee, malgrado la loro apparente contraddizione, si accordano perfettamente. Il principio fondamentale del diritto è meramente formale: e come lo Stato deve conformarsi del tutto ad esso, così un sovrano il quale adempia il suo vero ufficio, non deve cercare la propria felicità e neppur quella dei sudditi, ma unicamente ordinare e governare lo Stato, anche colla coazione di cui necessariamente dispone, in modo che la libertà di ciascuno si accordi con quella di tutti gli altri. Sebbene con siffatta regola non si miri direttamente al benessere dei popoli nè ad alcun altro fine materialmente determinato, essa però vale a produrre quel benessere meglio d'ogni accorgimento politico, tale essendo il vantaggio dei veri principii pratici, che mentre essi non mirano che all'accordo formale della libertà, servono poi più efficacemente di

ogni altro mezzo al conseguimento dei fini essenziali degli individui e dei popoli.

Noi abbiamo cercato di riferire colla maggiore esattezza la dottrina di Kant, e non farà meraviglia ad alcuno se ad essa siano state mosse le più opposte accuse, se alcuni l'abbiano detta demagogica, ed altri dispotica; e non parrà strano neppure che alcuni l'abbiano lodata per il suo rigore logico, altri biasimata per la sua inconseguenza.

Esaminiamo prima il giudizio che riguarda la sostanza della dottrina.

Se si considera specialmente l'esposizione della *Metafisica dei costumi*, non si può in nessun modo levare alla dottrina di Kant la taccia di sostenere il dispotismo, almeno quanto alle conseguenze pratiche. Nella *Metafisica* non si trovano neppure le attenuanti dei due opuscoli pubblicati prima. Benchè in essa Kant ammetta con pari chiarezza ed assolutezza i principii liberali, e vi riconosca pure quale forma ideale di governo la forma repubblicana, come viene da lui intesa, tuttavia egli sostiene poi nel modo più reciso, e direi quasi brutale, l'autorità assoluta del sovrano di fatto: alla quale non solo non vuole che sia posto alcun limite, ma dichiara che questo è impossibile, perchè il sovrano è giudice supremo e inappellabile di tutte le trasgressioni. Secondo Kant neppure le costituzioni temperate, come l'inglese, contengono vere limitazioni del potere sovrano, essendo, quelle che vi sono, affatto illusorie, un *Unding*, come egli le chiama; perchè i deputati del Parlamento, invece di farsi a propugnare i diritti dei sudditi, cercano di rendersi partecipi della stessa sovranità. Che se in alcune costituzioni si concede al

popolo un diritto di resistenza, questa non può esser intesa come una resistenza attiva, ma soltanto come un'opposizione passiva, come una facoltà di rifiutarsi talora alle pretese del governo. Del resto le riforme della sovranità non possono essere legittimamente fatte se non da essa medesima, nè possono mai partire dal popolo. Quando poi avvenisse, per qualsiasi cagione, un mutamento di sovrano, il popolo deve ubbidire al sovrano che di fatto sarà succeduto, fosse anche ingiustamente, al primo; però il sovrano decaduto non può mai legittimamente esser punito per quel che ha fatto prima, e gli rimane sempre il diritto di riprendere il potere perduto, quando le forze gli bastino.

Quest' ultimo asserto ci prova chiaramente come Kant, malgrado le premesse liberalissime che noi conosciamo, aveva nella *Metafisica dei costumi* finito per accettare la teoria degli Stati patrimoniali.

È ciò logico? chiederebbe qui il Bluntschli. Certamente non è logico, se si prende la logica in senso largo, se si riguardano in essa non soltanto le norme puramente formali di un ragionamento qualsiasi, ma anche quelle che si debbono seguire secondo la natura varia degli oggetti; ma se consideriamo soltanto la logica formale astratta, non v'è dubbio che Kant è riuscito a dare un nesso logico alle sue dottrine politiche e a congiungere logicamente anche le conseguenze dispotiche colle premesse liberali. Vuol dire con questo che tali teorie sian vere? Niente affatto. Come Kant ha dimostrato nella *Ragion pura* che in molte questioni teoretiche si può provare, con apparente rigore logico, il pro e il contro; con pari ed anzi maggiore facilità egli avrebbe potuto, anche nel

Diritto e nella *Politica*, scoprire e manifestarci di tali antinomie; antinomie che sorgono naturalmente, quando si pretende trattare in modo del tutto aprioristico ed astratto questioni che concernono pure oggetti reali e conoscibili solo sperimentalmente.

Concludiamo dunque che Kant ha fatto servire la logica, più o meno felicemente, a dottrine a cui egli, malgrado l'apparenza contraria, non fu certo condotto da essa sola. Nei due opuscoli anteriori alla *Metafisica dei costumi* egli da premesse liberalissime era giunto a conseguenze dispotiche; ma a queste toglieva poi ogni forza colla sua dottrina della repubblica ideale, la cui attuazione è un dovere per il sovrano, perchè questo dovere è in ultimo il fondamento di ogni suo diritto; nella *Metafisica* restano integre le premesse liberali, resta integro l'Ideale repubblicano; ma si insiste più vivamente che mai sull'autorità illimitata del sovrano e si giunge persino ad accettare la teoria dello Stato patrimoniale. — Nelle premesse Kant è filosofo e teorista, è il seguace fedele della sua *Ragione pratica* e del suo spirito profondamente e radicalmente liberale: nelle conseguenze pratiche abbiamo l'antico allievo del Pietismo, l' uomo, il tedesco allevato nel rispetto profondo dell'autorità, sgomentato dagli orrori della Rivoluzione francese, ammiratore di Federigo II, devoto al governo del suo paese e alla sua Dinastia.

3. Nella *Metafisica dei costumi* Kant, dopo di avere, nel modo che noi abbiamo riferito, determinata la natura e i limiti della sovranità, viene a discorrere due altri punti importantissimi, strettamente connessi col precedente, cioè i rapporti del sovrano col territorio e il diritto di punire

Conformandosi alle sue idee astratte e a' suoi procedimenti puri, Kant riguarda il sovrano come il supremo possessore del territorio, perchè, se egli tale non fosse, non si potrebbe, dice Kant, derivare da lui ogni diritto, essendo il territorio la condizione suprema per l'acquisto delle cose esterne. Il sovrano è dunque *possessore supremo del territorio* (*Obereigenthümer*) *secondo il diritto reale,* e *Comandante supremo* (*Oberbefehlshaber*) *del popolo secondo il diritto personale.*

Però questo possesso supremo del territorio che appartiene al sovrano si deve ritenere solo come una idea, colla quale noi ci rappresentiamo tutti i possessi particolari come porzioni di un unico territorio, soggetto allo stesso diritto. In questo modo non può al sovrano, secondo la sottigliezza e l'astrazione di Kant, appartenere alcun possesso particolare, essendo contradditorio che il tutto si trovi nella parte, ossia che chi già possiede e abbraccia tutto abbia poi un possesso particolare. D'altra parte, osserva Kant, uscendo dal suo apriorismo e dalle sue astrazioni, se il sovrano potesse possedere in particolare, vi sarebbe grave pericolo che egli venisse a possedere in privato tutto il territorio, e quindi tutti i cittadini fossero ridotti a servi della gleba. Il sovrano, secondo Kant, possiede dunque tutto e niente; e da questo suo alto possesso gli provengono tre diritti: 1° il diritto di mettere imposte sul terreno e di costringere a certi servigi come al servigio militare, ecc.; 2° il diritto di amministrare lo Stato e quindi il diritto delle imposte e della polizia; 3° il diritto di ispezione sulle associazioni dei cittadini, le quali possono avere influenza sul pubblico.

Come tutti questi diritti e specialmente gli ultimi due derivino da quel diritto di supremo possesso, Kant non lo dimostra, e gli sarebbe stato assai difficile il dimostrarlo, senza ricorrere all'esperienza ed anche senza contraddire alla propria dottrina; giacchè, per esempio, ammesse le finanze pubbliche, si riconosce implicitamente nel sovrano un possesso particolare; nè si capisce *a priori* perchè, quando la sovranità si raccoglie in certe determinate persone, queste non possano avere un possesso loro proprio e privato.

Kant afferma che dalla sua teoria del possesso territoriale deriva anche, sebbene il come non si veda chiaramente, il diritto nello Stato di concedere, e ad un tempo anche di modificare o togliere affatto, come meglio gli pare, il diritto e la facoltà di possedere alle Fondazioni perpetue. Nella risposta, da noi già citata, al Recensente di Gottinga, Kant distingue tre specie di fondazioni, quelle che hanno per iscopo un bene pubblico come gli ospedali e le scuole, quelle che riguardano una data classe di persone come le chiese e le corporazioni religiose, e per ultimo quelle che riguardano famiglie. In tutte Kant attribuisce allo Stato un grande potere, ma non però di uguale larghezza.

Quanto alle prime, cioè a quelle che riguardano l'utile pubblico, Kant non dà allo Stato il diritto di impadronirsi dei loro beni e di rivolgerli a scopi affatto diversi da quelli per i quali le fondazioni furono istituite, ma gli dà però il diritto di fare che l'uso di questi beni venga adattato all'indole dei tempi, e così di far modificare e riformare le tavole stesse di fondazione.

Maggiore è il diritto nello Stato per quelle fonda-

zioni che instituiscono dei privilegi a vantaggio di certe famiglie o di alcuni membri di esse. — Anzi Kant dice chiaramente che se si possono per alcun tempo concedere dei diritti particolari a una data categoria di cittadini, e formare così una classe nobile, istituendo maggioraschi, ecc., queste istituzioni debbono col tempo scomparire, come contrarie *al diritto generale dell'Umanità.*

Notevole è la dottrina di Kant sulle corporazioni religiose e in genere sui rapporti tra la Chiesa e lo Stato, argomento che egli congiunge con quello che riguarda il territorio, ma che viene discorso da lui anche nella *Risposta* già citata.

Secondo Kant non si possono ammettere due potestà civili supreme, cioè due poteri coattivi supremi. Kant non sarebbe contrario alla dottrina moderna, secondo la quale vi sono sfere di azione e fini che oltrepassano i limiti d'ogni singolo Stato e che in certo modo gli sono superiori. Però queste sfere di attività debbono in ogni modo, secondo il pensiero di Kant, venir assoggettate allo Stato inquanto esse possano limitare la libertà altrui, contrariare i fini coattivi e l'attività giuridica dello Stato medesimo. E questo è appunto quello che Kant sostiene apertamente rispetto ad una di quelle sfere, cioè alla Religione ed alla Chiesa, che da Kant viene definita per un *istituto fondato soltanto sulla fede.*

La Chiesa, secondo Kant, non può esser indipendente dallo Stato ne' suoi rapporti estrinseci. Infatti, posta la massima superiormente espressa che non possono coesistere in un popolo due potestà civili supreme, o la Chiesa deve, per usare l'espressione di Kant, essere un *Suo* dello Stato, o viceversa lo Stato

deve essere un *Suo* della Chiesa; ma in questo secondo caso la Chiesa diverrebbe lo Stato, e così si scambierebbero intieramente i fini delle due istituzioni. La Chiesa dunque appartiene allo Stato: in questo principio Kant sta fermissimo; ma con ciò non si deve credere che Kant voglia un' ingerenza propria dello Stato nei fini religiosi; anzi egli dice, che se lo Stato volesse immischiarsi nelle questioni teologiche e fare, come egli dice, *il prete*, si abbasserebbe, facendo ciò che spetta ai sudditi. Lo Stato deve però curare che dalle credenze della Chiesa non vengano danni per la propria esistenza; e così, come spetta solamente ad esso il concedere alla Chiesa il diritto di possedere, esso può anche toglierlo, sopprimendo le corporazioni religiose e impadronendosi dei loro beni, quando il fine per cui esse vennero istituite avesse perduto ogni valore, quando cioè venisse a cessare nel popolo il pregiudizio e l' illusione, che le preghiere del clero valgano ad acquistarci la salute eterna.

Si vede da queste considerazioni come Kant seguisse nel presente argomento le tendenze generali del tempo, tendenze che si manifestarono vigorosamente anche nel nostro paese, prima della Rivoluzione di Francia, e che sebbene, dopo questa subissero una sosta, si rinnovarono poi più gagliarde ai nostri giorni, diffondendosi irresistibilmente per tutta Europa, e producendovi molti e gravissimi effetti. Però cotesta questione dei rapporti tra la Chiesa e la società civile non prese forse in niun altro paese, ai nostri giorni, tanta importanza come in Italia; il che avvenne per le condizioni di questa rispetto al Papato. E per vero sebbene l' indicata questione non

abbia avuto in Italia lo svolgimento teorico che si meritava, tuttavia essa vi fu esaminata e discussa largamente sotto l'aspetto pratico, e parecchie conclusioni vi furono coraggiosamente attuate. Ora, se noi confrontiamo la politica ecclesiastica, seguíta dal 48 in qua, prima dal Piemonte e poi dall'Italia, colla dottrina kantiana, troveremo che quella si accorda, in alcuni punti essenziali con questa, come alcuni fatti assai rilevanti chiaramente lo dimostrano. Tali sono la soppressione delle corporazioni religiose, l'abolizione del foro ecclesiastico, la Chiesa sottoposta nei rapporti esterni e giuridici al potere civile e ad un tempo la piena indifferenza e neutralità dello Stato nelle questioni teologiche e strettamente religiose. V' ha però un punto grave, nel quale la teoria kantiana e quella che sta a fondamento della politica d'Italia si scostano l'una dall'altra. Sebbene lo Stato kantiano lasci la Chiesa libera ne' suoi affari interni, esso però dichiara la Chiesa come cosa *sua*, come cosa che gli appartiene; Kant direbbe *Chiesa libera* di *uno Stato libero;* la nostra politica invece proclamò la Chiesa come libera nello Stato, quasi uno Stato in un altro Stato. Sebbene la differenza non sembri che di parole, essa è invece di non poco momento in realtà; e le conseguenze lo mostrano chiaramente; poichè, seguendo il suo principio, l'Italia abbandonò interamente la Chiesa a sè medesima, lasciandola affatto libera, non solamente nelle sue *credenze,* ma anche nelle sue *azioni,* e soltanto riservandosi il diritto di impedire tutti gli atti che direttamente ledessero la potestà civile e l'ordine costituito. Kant dice che lo Stato non deve ingerirsi nelle credenze della Chiesa, ma soggiunge che esso ha il diritto ne-

gativo di opporsi ad ogni influenza ecclesiastica, la quale possa rendersi dannosa alla *comunanza civile e visibile* che costituisce lo Stato. Quindi Kant, malgrado il concetto negativo che egli si faceva dell'opera dello Stato, non avrebbe certamente conceduto alla Chiesa di proclamare dogmi, che, come quelli dell'infallibilità papale, possano generare una lotta perpetua tra i doveri di cittadino e quelli di credente; nè avrebbe lasciata piena libertà alla Chiesa di dare al clero, che ha tanta e sì varia influenza sul popolo, un'educazione diametralmente opposta ai principii sui quali sono fondate le nostre istituzioni civili e politiche.

Ma è codesta una questione sì grave, che non va trattata di passaggio; laonde, poichè Kant ci diede di essa soltanto pochi cenni, i quali ci lasciano piuttosto congetturare che conoscere con sicurezza il suo pensiero, non sarebbe opportuno l'estenderci più oltre in quelle considerazioni, e passeremo senz'altro all'ultima parte della dottrina politica di Kant, a quella cioè che concerne il diritto penale, di cui egli diede principii meno vaghi che non nel diritto politico ecclesiastico.

4. *Diritto di punire.* Conformemente al metodo che si era imposto, Kant non cerca le ragioni per le quali si renda necessario od utile il diritto di punire nel sovrano: per Kant il diritto di punire è un diritto assoluto, fondato sopra un imperativo categorico, derivante dalla stessa *punibilità* del colpevole, e non da alcun vantaggio che si possa trarre dalla pena o per il colpevole o per altri; se così non fosse, dice Kant, lo Stato non potrebbe avere alcun diritto di punire, giacchè nessun utile supremo, nessuna neces-

sità può produrre un diritto. Laonde una punizione inflitta per simili cause sarebbe un atto ingiusto ed ingiustificabile: non è lecito, dice Kant, recar danno, anche ad un uomo solo, per la salvezza di tutto un popolo, poichè secondo la sua frase sublime, *non importa più che vi siano uomini al mondo quando non v'ha più giustizia (denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es kein Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben*, p. 227); e non vi sarebbe più giustizia, quando si punisse chi non è per sè degno di pena o lo si punisse per altra ragione che non sia la sua stessa *punibilità*. — Ma sebbene Kant abbia ragione nel porre il fondamento della pena nella punibilità, e quindi nel fondare essenzialmente il diritto di punire sopra un concetto morale, tuttavia non crediamo che questi argomenti, per natura loro, così complessi e molteplici si possano trattare sotto un aspetto solo, applicando inopportunamente alla morale e al diritto un procedimento strettamente geometrico. Ma, ciò ammesso, noi non esitiamo a dichiarare che si rovinerebbe del tutto il diritto penale, quando gli si volesse dare un fondamento diverso da quello datogli da Kant. Però se, derivando il diritto di punire dalla punibilità del colpevole, ne viene la conseguenza che lo Stato non può per una ragione qualsiasi, punire un uomo più di quello che si meriti, non ne viene però l'altra che lo Stato debba punire tutte le colpe e punirle tutte secondo la misura della loro colpevolezza; o per meglio dire, come non è possibile stabilire in modo assoluto il grado di colpa che ha un delinquente, è pur necessario che lo Stato nel modo e nella misura di punire si regoli secondo la natura sua, gli intenti che esso si propone, il turbamento morale

e giuridico che dalla colpa stessa deriva nella società, e secondo questo turbamento misuri in ultimo la pena da infliggersi.

Queste considerazioni ci faranno anche recare un retto giudizio sulla dottrina di Kant riguardante la pena. Quale deve essere la pena che uno Stato giuridico infliggerà ad un colpevole? Stando fermo al suo concetto ed al suo metodo, Kant avrebbe dovuto, al pari di Hegel, far consistere la pena in una negazione della colpa, ovvero, come più chiaramente sostengono i criminalisti italiani, tra i quali mi basti citare Carrara, Pessina e Buccellati, in una ristaurazione dell'ordine giuridico turbato. Kant invece vuole che colla pena il colpevole venga a provare in sè, ossia a soffrire, quello che egli ha voluto far soffrire agli altri; egli ripone insomma la pena nel taglione, però rettamente inteso come egli stesso dice: cioè tenendo conto delle diverse condizioni nelle quali si trovano l'offeso e l'offensore, e mirando principalmente a far sentire a questo gli effetti della massima che egli ha seguíto nell'offendere, e che quindi deve essere applicata a lui.

È facile il vedere come la pena del taglione voluta da Kant non sia nè conforme ai principii giuridici e morali che stanno a fondamento della società civile, nè sia richiesta dalla necessità o dall'utile di questa: non è utile nè necessaria, perchè, se da una parte mira a frenare le colpe, dall'altra moltiplica, per azione stessa del governo, fatti malefici e rovinosi, ai quali sarebbe facile sostituire, cogli stessi effetti penali, altri castighi, che potrebbero recare alla società non piccolo giovamento; non è conforme ai principii, perchè la colpa commessa potrebbe consistere in atti

per sè ed in ogni caso riprovevoli e che quindi neanche lo Stato debba commettere, sia pure collo scopo di punire. Con ciò non vogliamo escludere, come si vede, che lo Stato possa talora infliggere ad un colpevole un male identico a quello da lui commesso. Ma quando ciò sia lecito e quando no, è questione che non si può risolvere unicamente con principii astratti e ideali; ma si deve, come sempre nelle questioni giuridiche, aggiungere a quei principii la cognizione dei particolari e dei dati sperimentali.

Lo stesso Kant non può sempre, nelle varie pene da lui suggerite, restar fedele al suo principio, ed è costretto di sottilizzare per far vedere che lo tien fermo in tutte. Così egli si studia invano di provare che la pena del carcere sia un giusto contraccambio al furto, dicendo che colla prigionia l'uomo vien privato d'ogni proprietà, e vien quindi costretto al lavoro per vivere. Altre volte invece è tratto dal suo principio a conseguenze che niuno certo accoglierebbe, come quando vuol punita la pederastia e la violenza fatta ad una fanciulla colla castrazione: esempio del pericolo gravissimo che nelle cose morali e giuridiche hanno i principii inesatti o troppo assoluti. Dove invece il principio del taglione serve opportunamente alle idee di Kant, si è nella punizione dell'omicidio: chi ha ucciso sia ucciso, *qui gladio ferit gladio perit.* È innegabile che in questa dottrina Kant esprime esattamente il sentimento più comune degli uomini e le tendenze del volgo, il quale è ben lontano dal seguire la dottrina sostenuta con tanta pertinacia dai moderni abolizionisti. Il volgo presso tutti i popoli, anche in quei paesi nei quali fu abolita la pena di morte,

ritiene con sentimento vivo e profondo, esser ingiusto che chi ha ucciso continui a vivere, salvo quando l'omicidio da lui commesso si possa in qualche modo scusare o giustificare. — Essendo Kant un ardente sostenitore della pena di morte, non è improbabile che egli sia stato spinto ad assumere per fondamento del diritto punitivo il principio del taglione, perchè con questo, meglio che con qualunque altro, egli deduceva e giustificava quella pena, la quale a Kant sembra la pena che meglio d'ogni altra corrisponda all'ufficio suo; essa vien perciò chiamata da lui *la migliore uguagliatrice della giustizia pubblica* (*der Tod... der beste Ausgleicher von der öffentlichen Gerechtigkeit*, p. 230). La maniera colla quale Kant sostiene la pena di morte ha qualche volta del barbaro e del brutale; ma essa non è che l'effetto del suo profondo sentimento morale e del suo culto ai principii, di un sentimento il quale aveva prodotto in lui la viva persuasione che, di fronte alla morale e alla giustizia, non ha valore nonchè la vita di un uomo, neppur quella dell' Umanità intiera; secondo il principio solenne, che Kant accetta dal Cristianesimo, *pereat mundus sed fiat justitia*. — Perciò egli venendo a parlare della teoria del *marchese Beccaria*, il quale aveva sostenuta l'ingiustizia della pena di morte, dice che essa deriva dalla sdolcinata tenerezza di un'umanità affettata (*aus theilnehmender Empfindelei einer affektirten Humanität*). Beccaria pretende, dice Kant, che la pena di morte sia ingiusta, perchè nel contratto primitivo gli uomini, non potendo disporre della propria vita, non possono neppure concedere allo Stato il diritto di punirli colla morte, quando essi si rendono rei di un omicidio; ma tutto questo, osserva Kant sdegnosamente,

non è che sofisticheria e stravolgimento del diritto (Alles Sophisterey und Rechtsverdrehung). Il Beccaria, secondo Kant, confonde, nel suo ragionamento, il giudizio con cui l'uomo riconosce di *dover* esser punito coll'altro col quale giudica di *voler* essere punito. Insomma Kant vuole che il patto primitivo non venga riconosciuto come un fatto, ma come un'idea, e in idea pure si consideri l'uomo, cioè venga riguardato l'uomo-noumeno, l'uomo inquanto ha un volere puro, il quale necessariamente si accorda col volere di tutti gli altri; mentre l'uomo che pecca è l'uomo fenomeno, l'uomo soggetto al mondo sensibile, e che contrasta alla legge morale e giuridica del mondo noumenico. Dal che si vede come Kant viene ne' suoi scritti pratici abbandonando sempre più il concetto da lui espresso nella *Ragion pura* intorno ai rapporti tra il mondo noumenico e il mondo fenomenico. Quello non è più propriamente il fondamento di questo; ma essi sono due mondi diversi e disgiunti l'uno dall'altro, in lotta l'uno coll'altro, e tra i quali l'uomo deve scegliere. Ora la libertà consiste appunto, sotto un certo aspetto, in tale facoltà di scegliere fra quei due mondi, ossia fra i determinativi procedenti dall'uno o dall'altro; mentre essa sotto un altro aspetto, cioè riguardata idealmente come puro noumeno, consiste nell'ubbidire ai determinativi ideali, ossia nel seguire costantemente la legge morale e la legge giuridica. Questo ci fa comprendere esattamente il pensiero di Kant, quando egli scrive che la regola del diritto non è l'uomo fenomenico, ma l'uomo noumenico; poichè convien avvertire che, come nel sapere teoretico la realtà ci è sempre data dall'esperienza o da concetti puri applicati all'esperienza, nella filosofia pratica la vera realtà sta

invece nei concetti pratici, sta nei noumeni stessi, i quali diventano immanenti nella pratica, come sono trascendenti nella teoria.

Però malgrado la rigidezza colla quale Kant svolge e sostiene le sue idee giuridiche, egli è pur costretto a fare delle concessioni, le quali vogliono essere indicate, perchè ci fanno conoscer meglio gli imbarazzi e le contraddizioni in cui il pensiero di Kant doveva esser condotto dalle sue astrazioni e dalle sue sottigliezze.

Kant è sì profondamenie compreso dal principio che il diritto di punire è indipendente da qualunque utilità e necessità sociale, da sostenere che quando una società civile fosse, per consenso di tutti i soci, in procinto di sciogliersi, essa dovrebbe prima far giustiziare gli omicidi già condannati e tenuti in carcere. Però siccome Kant ritiene che la società è il bene giuridico supremo, perchè senza di essa non sarebbe possibile alcun diritto perentorio, così egli concede che non si abbia ad eseguire una sentenza di morte, quando i complici di un omicidio siano in così gran numero che, infliggendosi a tutti quella pena, lo Stato correrebbe il rischio di rimaner senza sudditi o di sciogliere ogni vincolo sociale. Ma come questa concessione vien fatta da Kant per caso di suprema necessità, così egli, volendo tenersi per quanto può, fedele al suo principio, sostiene che la permutazione della pena di morte in un'altra non deve esser fatta per sentenza di Tribunale, ma per un atto del Sovrano, ossia per diritto di grazia. Ma qui Kant cade da una in un'altra difficoltà; perocchè egli altrove si mostra giustamente contrario al diritto di grazia, da lui conceduto al sovrano soltanto per de-

litti commessi verso di lui medesimo, e quando la grazia non gli produca alcun pericolo.

Due altre eccezioni fa Kant nell'applicazione della pena di morte agli omicidii, l'una concernente gli omicidii commessi nei duelli tra i militari, l'altra concernente l'uccisione d'un infante illegittimo commesso dalla madre stessa. Udiamo le strane ragioni di Kant a sostegno di tali eccezioni. La prima è inevitabile, dice Kant, non potendo un soldato sottrarsi al duello cui è spinto necessariamente da un concetto intorno all'onore che è radicato nel popolo, ed è confermato dalle legislazioni stesse ancor barbare.

Quanto all'infanticidio nel caso indicato, lo Stato, dice Kant, trattandosi di figlio illegittimo, può riguardarlo come un intruso nella società, come *merce proibita* (*wie verbotene Waare*), e quindi gli è lecito ignorarne l'esistenza e non conoscere della sua distruzione.

A tanta durezza potevano condurre un animo così nobile e così grande certe sottigliezze del pensiero ed anche un'eccessiva rigidità del sentimento giuridico. Ma le debolezze e gli errori degli uomini insigni, se non vanno taciuti, non debbono però toglierci quell'ammirazione che loro è dovuta per quanto essi hanno fatto o pensato di buono e di grande.

b) Diritto delle genti e diritto cosmopolitico.

Il diritto delle genti viene esposto da Kant tanto nella *Metafisica dei costumi* quanto nei due opuscoli *Sul detto volgare* e *Per la pace perpetua*.

Secondo Kant, le società civili si trovano fra loro in uno Stato di natura, cioè non sono soggette ad

un potere superiore comune, giacchè in tal caso formerebbero un solo Stato. Essendo, a parere di Kant, impossibile uno Stato unico, i varii Stati non possono stabilire tra loro rapporti giuridici, se non per mezzo di una federazione, fondata però necessariamente su patti temporanei e rinnovabili, poichè una federazione perpetua renderebbe necessaria l'istituzione di un potere supremo, e quindi la formazione di uno Stato unico, ritenuto da Kant inattuabile. Ma se non è possibile una confederazione perpetua, si obietta egli stesso, non si potrà neppur assicurare una pace perpetua. Quest'è vero, egli risponde; ma ciò malgrado gli Stati hanno da riguardare la pace perpetua come un ideale, al quale debbono indefinitamente e continuamente avvicinarsi. Però ad ottenere questo effetto, sono necessarie certe condizioni che l'opuscolo *Per la pace perpetua* si propone principalmente di determinare. — Queste condizioni sono espresse da Kant in *sei articoli preliminari e in tre articoli definitivi.*

Gli articoli preliminari esposti e brevemente spiegati da Kant sono i seguenti:

1° Non si debbono più concludere trattati di pace riservando materia a nuova guerra;

2° Nessuno Stato indipendente deve potersi acquistare per eredità, scambio, compera o dono;

3° Gli eserciti permanenti debbono col tempo scomparire;

4° Non si debbono contrarre debiti pubblici collo scopo di sostenere contese esterne dallo Stato;

5° Nessuno Stato deve immischiarsi colla violenza nella costituzione e nel governo di un altro Stato;

6° Nessuno Stato deve in guerra permettersi tali

atti di ostilità che gli tolgano fiducia per l'avvenire, e rendano quindi esitanti gli altri Stati a conchiudere con esso un qualsiasi trattato di pace.

Si vede da questi sei articoli come la dottrina della *Metafisica dei costumi* concordi pienamente con quella dell'opuscolo *Per la pace perpetua*. Kant non vuol stabilire la pace perpetua d'un tratto, imporla quasi colla forza agli Stati, ma prescrivere condizioni, che osservate renderebbero la guerra sempre più difficile, e più facile e piana la via alla pace. Amendue gli scritti attribuiscono ad ogni Stato, come essenziali, il diritto di guerra; anzi nella *Metafisica dei costumi* Kant, seguendo le idee del suo tempo, riconosce come giuste anche le guerre fatte per tenere l'equilibrio tra le potenze. Nella *Metafisica dei costumi* egli esamina anche più a lungo le condizioni che uno Stato deve osservare nella guerra; e il precetto fondamentale e giustissimo stabilito da Kant è il seguente: *Fa la guerra in modo, cioè secondo tali principii, che sia sempre possibile, dopo quella, di stabilire rapporti giuridici col nemico*. Quindi nessuna guerra deve esser fatta nè per *punire*, nè per *sterminare*, nè per *soggiogare* un altro popolo. Anche qui, come nell'opuscolo citato, Kant insiste sulla necessità che si evitino tutti gli atti che possono distruggere la reciproca fiducia, quella *fiducia che è assolutamente necessaria per la fondazione di una pace durevole*. Ad uno Stato in guerra sono leciti tutti gli atti ostili, fuori quelli che rendano i cittadini, che li compiono, indegni di esser cittadini; quindi non gli spionaggi, non i tradimenti personali, non l'uso di venefici, e simiglianti.

Nella *Metafisica* Kant riduce in ultimo le condizioni necessarie per la pace perpetua a questa bel-

lissima massima che egli chiama a ragione *il principio fondamentale della giustizia fra gli Stati:* « Opera in-
« giustamente quello Stato il cui volere, quando è
« fatto manifesto, svela una massima la quale, ove do-
« vesse valere come regola generale, renderebbe im-
« possibile la pace tra i popoli, e perpetuerebbe la
« condizione di guerra. »

Gli *articoli definitivi*, che nell'opuscolo tengono dietro ai *preliminari*, sono i seguenti:

1° La costituzione civile d'ogni Stato deve esser repubblicana;

2° Il diritto delle genti deve fondarsi sopra un federalismo di Stati liberi;

3° Il diritto di universale cittadinanza deve limitarsi all'ospitalità generale.

Questi articoli sono in altro modo e sotto altra forma pure esposti nella *Metafisica dei costumi;* anzi il secondo noi l'abbiamo già veduto stabilito, in principio della trattazione della *Metafisica*, come un mezzo necessario per giungere alla pace perpetua, come la condizione giuridica propria della coesistenza di più Stati.

Il senso del primo articolo venne già ampiamente spiegato discorrendosi del diritto politico; ma giustamente esso viene qui posto da Kant come una condizione della pace perpetua. Quando i popoli si governeranno secondo il Volere puro universale, questo Volere puro non potrebbe desiderare e risolvere la guerra se non nei casi di legittima difesa; le guerre diverrebbero sempre più rare, ed anzi cesserebbero affatto, quando la costituzione repubblicana divenisse, come richiede l'articolo, comune a tutti gli Stati. Infatti in uno Stato *repubblicano* (s'intende bene repubblicano nel senso di Kant, senso molto diverso dal

comune e per il quale la monarchia è la forma di governo che meglio si può adattare alla costituzione repubblicana) il Volere universale non può risolvere una guerra se non per difendere i propri diritti contro un'ingiusta aggressione; ma, non essendovi più Stati dispotici i quali sono facilmente propensi a far guerre d'ambizione e di conquiste, non vi saranno neppure più ingiuste aggressioni, e quindi mancheranno le occasioni delle guerre.

Il terzo articolo riassume ciò che Kant scrive nella *Metafisica dei costumi*, sotto il titolo di *Diritto cosmopolitico*. I cittadini dei varii Stati debbono avere facoltà di commerciare liberamente gli uni cogli altri, e di stabilirsi sul territorio di uno Stato diverso da quello a cui essi appartengono. Ma questa concessione deve limitarsi ad una semplice ospitalità; quindi non deve esser lecito a coloro i quali vanno a stabilirsi sopra un territorio straniero, di abusare della loro eventuale superiorità sugli indigeni per impadronirsi del loro territorio, cacciandone questi, o peggio massacrandoli o riducendoli a servitù. Kant dichiara apertamente che ciò non è permesso dal diritto delle genti neppur verso i selvaggi; e quindi egli, tanto nell'opuscolo citato quanto nella *Metafisica*, condanna vivamente la condotta degli Europei verso le popolazioni indigene dell'America.

Ai sei articoli preliminari e ai tre definitivi Kant nell'opuscolo citato aggiunge per ultimo un articolo segreto, un articolo che merita pure d'esser conosciuto, perchè in esso Kant determina l'ufficio dei filosofi nella politica.

Come s'è veduto, tanto la forma repubblicana quanto la pace perpetua sono ideali ai quali gli Stati deb-

bono continuamente avvicinarsi. Ma per conseguire un tale effetto gli Stati non possono fondarsi sulle leggi positive e sulle condizioni di fatto; ma debbono interrogare la ragione, e confidarsi a' suoi principii e a' suoi consigli. Ora i principii e i consigli della ragione sono appunto dichiarati ed esposti dai filosofi: e poichè questi non potrebbero convenientemente adempiere al loro ufficio, quando non avessero piena libertà di parola e di scritto, così gli Stati che vogliono progredire la debbono loro concedere, e quindi *consultare tacitamente le massime da essi insegnate intorno alle condizioni che possono produrre la pace pubblica.* In questo sta appunto l'articolo segreto per l'attuazione della pace perpetua. Kant non vuole, come Platone, re filosofi, perchè un filosofo deve cercare la verità e dirla indipendentemente da ogni preoccupazione pratica, e quindi anche senza responsabilità pratica. Il misurare e il ragguagliare i principii teorici alla pratica è cosa che spetta ai politici e non ai filosofi. Ma i politici debbono guardarsi dal seguire negli atti loro propri soltanto la via che viene loro tracciata dai giuristi, perchè questi, stando attaccati alle leggi positive, non mirano ad alcun miglioramento. Kant soggiunge piacevolmente che i giuristi hanno per simbolo la spada, non già solo per assicurare la giustizia da ogni violenza, ma anche per porla sulla bilancia. Di fronte al giurista il filosofo, dice Kant, occupa un grado inferiore, perchè inerme; epperciò si dice che la filosofia è l'ancella della giurisprudenza, come della teologia: soltanto, aggiunge Kant maliziosamente, non si vede bene se la filosofia porta *a quelle sue graziose signore lo strascico o il lume.*

La conclusione di tutto questo discorso intorno alla pace perpetua si ha nella *Metafisica dei costumi*, e Kant ve la espone con un vigore e una chiarezza che a noi parrà meravigliosa, se pensiamo che Kant allora già contava ben settantaquattro anni.

Questa pace perpetua è essa possibile? si chiede Kant. Teoricamente non si può provare in modo assoluto nè il sì nè il no, teoricamente noi non abbiamo il dovere di credere nè che sia possibile, nè che sia impossibile; ma la legge morale e giuridica ci fanno un dovere di giungere, o almeno di avvicinarci continuamente a quell'ideale; praticamente non possiamo e non dobbiamo quindi credere che l'attuazione della pace perpetua sia un'illusione; noi dobbiamo operare come se essa sia possibile. Insomma Kant vuole che noi ci conteniamo rispetto alla pace perpetua come rispetto al Sommo Bene, del quale per verità quella pace è condizione necessaria e parte integrante ad un tempo.

§ 4. — Esame critico della filosofia giuridica e politica di Kant.

Dal modo col quale Kant conclude la sua dottrina del diritto, si vede quanto strettamente essa si connetta colla sua dottrina morale. Ma sebbene Kant si fosse tanto studiato di fondare e svolgere amendue queste dottrine con principii e con dati meramente formali, tuttavia dobbiam riconoscere che il tentativo è fallito nel Diritto del pari che nella Morale.

La dottrina giuridica che Kant voleva formare doveva avere questi tre caratteri sostanziali:

1.° Esser fondata e svolta con principii e con dati meramente formali.

2.° Esser del tutto *a priori*.

3.° Attribuire alla sua legge un modo d'[illegible] zione essenzialmente differente, anzi opposto a [illegible] della legge morale.

Ora io credo di poter dimostrare che Kant non [illegible] sci a provare nessuno di questi tre caratteri. Qu[illegible] ai due primi che sono comuni anche alla dott[illegible] morale, sebbene valgono anche qui le ragioni [illegible] esposte nella critica di questa, e potrebbero bast[illegible] al nostro assunto le brevi considerazioni fatte qua[illegible] là nell'esporre la dottrina giuridica, tuttavia sarà [illegible] portuno di riassumere brevemente le cose dette a[illegible] trove e compiere ad un tempo la nostra critica c[illegible] l'esaminare anche il terzo carattere insieme agli al[illegible] due, perchè tutti strettamente connessi e reciproca[illegible] mente dipendenti l'uno dall'altro.

A fondamento della morale come del diritto Kant [illegible] voleva porre un comando assoluto; ora, per le ra[illegible] che già conosciamo, un comando assoluto non [illegible] se non è dato e fondato del tutto *a priori*. [illegible] i precetti giuridici debbono dunque essere [illegible] secondo l'aforisma solenne di tutta la filo[illegible] Kant, un principio non può essere *a priori*, [illegible] morale; dunque anche i principii giuridici [illegible] formali. Per la stessa ragione doveva [illegible] la distinzione tra la Morale e il [illegible] considerando la moralità formalmente, [illegible] due elementi: l'uno la conformità [illegible] l'*intenzione* stessa che si ha nel[illegible] alla legge. — Sarebbe difficile il [illegible] secondo elemento sia meramente [illegible] Kant lo poteva riguardare come [illegible] astrazione da ogni oggetto. Kant

dunque riguarda come morale l'atto conforme alla legge e compiuto insieme per la legge, riguarda come giuridico un atto meramente conforme a questa, senza considerare l'intenzione con cui esso si compie. Con tale distinzione Kant, per una via diversa, giungeva ad accordarsi in parte col Thomasius, il quale aveva stabilito tra il precetto morale e il precetto giuridico due differenze principali, riguardando quello come interno e positivo, questo come esterno e negativo. Ora delle due indicate proprietà Kant ritiene per essenziale soltanto la prima, che in verità era, anche per il Thomasius, il precipuo fondamento della sua distinzione tra la Morale e il Diritto. Kant però vuole derivare l'esteriorità del precetto giuridico dal suo stesso concetto della legalità. Infatti, ragiona egli, siccome la legge giuridica esige soltanto la materiale conformità dell'atto, astraendo affatto dalle intenzioni che ci animano, così essa è meramente esterna; e il dovere da essa imposto, ossia il dovere giuridico, potrà definirsi *tuttociò che può sottoporsi ad una legislazione esterna.* Ma è facile riconoscere in questa deduzione una grave lacuna, che fu già da noi indicata e non può togliersi, se non si rinuncia alla pretensione di fare una dottrina giuridica meramente formale e *a priori.*

Se la legge morale non richiede solamente la mera conformità dell'atto ad essa, ma vuole ancora che l'atto sia compiuto per essa, come può aver forza obbligativa una legge la quale si contenta di quella mera conformità? anzi, donde viene che questa nuova legge sia anche coattiva? Kant in qualche luogo giunse persino ad asserire che il diritto sta nella coazione stessa. Ma sebbene questa affermazione vada

intesa con una certa discretezza, perchè presa alla lettera sostituirebbe al diritto la forza, tuttavia non v'ha dubbio che per Kant la coazione è un elemento essenziale del diritto, ossia che il diritto impera in modo coattivo. Ora questo modo, così essenziale al diritto, deve avere il suo fondamento. Dove si troverà? Nella forma stessa? Kant infatti, come sappiamo, vede nella forma, ossia nell'universalità della massima, il fondamento primitivo d'ogni morale: ma come questa mera forma ossia tale universalità possa essere obbligatoria, ci è cosa affatto misteriosa. Kant dunque poteva credere che anche la legge giuridica fosse obbligatoria per sè, cioè per il suo carattere formale, per l'universalità della massima, e che quindi la sua forza obbligatoria fosse ugualmente primitiva e indimostrabile come quella della legge morale.

Ma io penso che qui le difficoltà siano ancor maggiori per il diritto che non per la morale.

Già si dimostrò che una massima meramente formale, indipendentemente da ogni fine e quindi da ogni determinazione materiale, non può essere obbligatoria. Lo stesso Kant riconosce in ogni modo come inconcepibile tale obbligatorietà; dunque noi non potremmo ammetterla se non quando ci apparisse come evidente; ora io ho cercato provare che è bensì evidente e comune in tutti gli uomini l'idea di un dovere, l'idea di un fine superiore a quello del proprio interesse individuale, ma che più o meno chiaramente poi tutti gli uomini determinano questo fine, danno a quell'idea o sentimento del dovere un oggetto.

Però ammettiamo pure che il fondamento della morale stia in codesta legge formale colla sua primitiva e indimostrabile obbligatorietà. Come si potrà

derivarne la obbligatorietà e la coattività della legge giuridica? Si dirà forse che originariamente non s'impone a noi se non l'universalità della massima, e che poi la morale richiede anche la determinazione per la legge, mentre il diritto si contenta della semplice materiale conformità? Ma se Kant ammettesse questo, egli riconoscerebbe come primitivo ed evidente per sè soltanto l'obbligo generico di conformarsi, operando, ad una legge generale; e quindi dovrebbe derivare poi da quest'obbligo generico la legge giuridica da una parte, e la legge morale dall'altra. Ma Kant non fa nulla di tuttociò; anzi nella *Fondazione* come nella *Ragion pratica* egli mostra chiaramente di riguardare come fatto primitivo l'obbligazione morale. In tal modo Kant non può ritenere la legge giuridica come un primitivo, e dovendo porgere ad essa un fondamento, non può più trattarla in un modo puramente formale, ma è costretto ad assumere, per la sua giustificazione, principii e dati materiali, ed a servirsi di un concetto teleologico, tolto per una parte dalla morale e per l'altra dall'esperienza. Riconosciuto, come egli stupendamente sostiene sin dalle prime linee della sua *Fondazione*, che l'unica cosa veramente buona, cioè buona per sè ed assolutamente, sia il *Volere buono*, egli poteva e doveva anche derivare da questo la legge giuridica e la sua obbligatorietà. Ma Kant fu costretto a lasciare questa via così piana, perchè essa lo conduceva alla distruzione o almeno ad una profonda riforma del suo sistema formalistico; e ve lo conduceva in due modi: 1° facendogli subordinare la legge giuridica ad un fine; 2° costringendolo a ricorrere all'esperienza. Dato infatti che il Volere buono sia il Bene per sè, il Bene assoluto, è

naturale che siano obbligatorii tutti i mezzi necessarii al conseguimento di esso; nè vi è qui pericolo che i mezzi sian per sè cattivi, perchè si prende a criterio il fine assoluto dell'attività umana, un bene per il quale è buono tutto ciò che con esso si accorda, cattivo tutto ciò che gli è contrario. Ora per determinare questi mezzi è necessaria l'esperienza; giacchè sebbene questa non ci possa dare il criterio per distinguere tra quelli i buoni dai cattivi, dovendo un tal criterio, come giustamente vuole Kant, trovarsi nell'idea del Volere buono, che è la suprema idea morale, e venirci quindi *a priori* dalla mente; tuttavia soltanto l'esperienza può farci conoscere l'esistenza e le qualità naturali di quei mezzi e gli effetti che se ne possono aspettare. Perciò senza l'esperienza non si può avviare alcuna trattazione giuridica; e Kant, al pari degli altri filosofi del diritto, lo prova col suo esempio. Anzitutto solamente l'esperienza ci fa conoscere che vi sono atti conformi ad una legge pratica, i quali si possono ottenere non solo per libera volontà dell'uomo, ma anche per costringimento fisico, cioè che vi sono atti coattivi. È chiaro che in tal modo la coazione non è giustificata; ma si richiede ancora un' idea superiore, la quale non può essere che l'idea morale. Noi diremo dunque che *la coazione di certi atti che ne sono passibili, è giustificata quando e perchè il loro compimento e la sicurezza di esso è necessaria allo stesso fine supremo della morale.* Infatti benchè un tal fine sia essenzialmente e strettamente morale, e quindi non estrinseco; cioè consista, secondo noi, ed in fondo anche, come vedemmo, secondo Kant, nella unione massima degli spiriti intelligenti, pure quest'unione richiede, come sua con-

dizione materiale indispensabile, una convivenza pacifica tra gli uomini, la quale si può e quindi si deve in parte ottenere colla forza, cioè mediante una legislazione esterna o giuridica. In tal guisa, tenendo sempre l'occhio fisso nell'Idea suprema morale come stella polare d'ogni scienza pratica, noi scendiamo nell'esperienza, vi distinguiamo con un criterio sicuro gli atti buoni dagli atti cattivi, e tra gli atti buoni che l'esperienza stessa ci fa riconoscere come passibili di coazione, veniamo a scernere quelli che ad essa si debbono assoggettare. Così si giunge non solo a dare un fondamento alla legge giuridica, fondamento che manca nella dottrina di Kant, ma si riesce a toglierví un'altra lacuna gravissima; l'assenza cioè d'un criterio sicuro e specifico per distinguere gli atti passibili propriamente d'una coazione giuridica dagli atti chiamati da Kant, nel suo senso, *atti legali;* giacchè stando al concetto kantiano di legalità, non si vede come se ne possa derivare quel carattere essenziale di esteriorità che è proprio della legge giuridica, come già aveva dimostrato il Thomasius.

Ma dedotta e fondata nel modo sovraesposto la legge giuridica, si ottiene un altro grandissimo vantaggio che manca al sistema di Kant.

Si fece un gran discutere tra i critici e gli espositori di questo, se nella sua dottrina il diritto sia o no del tutto separato dalla morale. Per ben comprendere e risolvere convenientemente questa grave questione, dobbiamo distinguere tre specie possibili di rapporti tra due scienze:

1° Queste possono dipendere da principii supremi comuni, ma poi svolgersi l'una in modo affatto indipendente dall'altra, di guisa che i teoremi e i dati

dell'una non entrino in alcun modo a determinare i teoremi dell'altra;

2° Abbiano o no principii supremi comuni, due scienze possono seguire, nella loro formazione, e nell'ordinamento della loro materia, gli stessi procedimenti logici;

3° Una scienza può essere un' applicazione o una derivazione dell'altra, per modo che le verità della prima siano in tutto o in parte determinate dai teoremi della seconda.

Ora noi non esitiamo a dichiarare che il proposito di Kant era di escludere affatto tra la Morale e il Diritto i rapporti della terza specie, e di stabilirvi invece quelli delle due prime; egli subordinò, o almeno credette di subordinare, la legge morale e la legge giuridica a principii comuni, non però chiaramente determinati; e mirò poi essenzialmente a dare alle due scienze principii e procedimenti della stessa natura logica, cioè esclusivamente formali ed *a priori*. Del rimanente egli si studia di fondare e svolgere i principii giuridici indipendentemente affatto da ogni dato e da ogni scopo e riguardo morale. — Sceso, nel modo che sappiamo, dal concetto della legalità a quello di legislazione esterna e di diritto, tolta dall'esperienza la notizia de' contrasti che tra gli uomini produce o può produrre la loro convivenza, Kant pone per legge giuridica fondamentale una legge meramente formale, l'accordo delle libertà individuali; quindi egli si propone di trarre tutto il diritto da questa norma, alla quale egli si studia in tutti i modi di restar fedele, escludendo ogni fine ed ogni scopo morale. È Kant riuscito nel suo intento, ed era questo giusto?

Lasciamo in disparte ciò che già si è messo in sodo, cioè che la legge giuridica non può aver valore indipendentemente da un fine; e vediamo se con quel solo precetto formale noi possiamo determinare tutti i varii ordinamenti e precetti giuridici, insomma la vita giuridica di un popolo.

La teoria di Kant ha per sua conseguenza naturale l'istituzione di uno Stato meramente giuridico, del *Rechtstaat*. Conforme a questo concetto lo Stato non ha altro fine che quello di guarentire il diritto, ossia di rendere perentorio, pubblico, il diritto provvisorio, meramente privato: il diritto dunque sta tutto nell'accordo delle libertà, lo Stato nell'assicurazione di quest' accordo. Lo Stato non ha dunque per fine nè la felicità nè il perfezionamento dei cittadini, benchè tali condizioni possano derivare da quell'opera sua strettamente giuridica, anzi questa sia, secondo Kant, il mezzo più efficace e più conveniente per la produzione di una di esse, cioè della felicità.

La dottrina di Kant è su questo, come su altri punti capitali della sua filosofia pratica, in piena opposizione alle tendenze del suo tempo, alle tendenze filantropiche del dispotismo illuminato che noi abbiamo descritte nel 1° capitolo del presente volume. Al dispotismo feroce del secolo XVII, avente per mira essenziale di rafforzare e unificare gli Stati, era succeduto un dispotismo paterno che voleva lenire le piaghe prodotte da tante guerre suscitate dal dispotismo precedente e nutrite dalle dissenzioni religiose. Ma la felicità, secondo Kant, non si può determinare: ciascuno se la figura in un modo diverso, e vuole, a ragione, conseguirla per quella via che a

lui meglio pare e piace; giacchè se altri lo vuol costringere ad esser felice in altra guisa, lo rende con ciò stesso infelice. La felicità non è quindi determinata come la virtù, e non porge al governante alcuna guida sicura, anzi sovente lo conduce ad effetti contrari ai voluti. Perciò Kant era avversissimo alla teoria eudemonologica degli Stati, volendo porre a fondamento della loro condotta, come in genere dell'operare umano, principii meramente formali e quindi determinati e sicuri.

Ma si chiederà: non poteva Kant dare allo Stato, se non un fine eudemonologico, almeno un fine morale, togliendo così tutte le difficoltà ora enumerate? Kant non poteva fare questo, perchè, secondo lui, la moralità non può essere acquistata se non per opera propria individuale, non mai per influenza degli altri: noi possiamo, anzi dobbiamo cercare il benessere degli altri, non possiamo coll'opera nostra perfezionarli moralmente; per il che la morale kantiana si riduce ai due noti precetti: *rendi, per quanto puoi, felici gli altri uomini; perfeziona te stesso.*

Con questi principii Kant non poteva dare e non diede allo Stato nessun fine propriamente morale; e come per le altre ragioni indicate lo Stato non doveva neppur avere un fine eudemonologico, così non rimaneva che quel fine formale da noi sopra indicato. Ma se la determinazione di quel fine formale, anche indipendentemente da ogni mira eudemonologica o morale, non presenta in astratto alcuna difficoltà, in pratica va incontro ad ostacoli gravissimi. Codesto ultimo scopo formale consiste dunque, come vuole Kant, nell'accordo delle libertà. Ma come si fanno ad accordare queste libertà? Se l'attività

umana fosse del tutto uniforme, si potrebbe matematicamente assegnare a ciascuna dei limiti determinati e uguali; ma i bisogni dell'uomo e i fini, che egli colla sua attività può proporsi, sono svariatissimi, e l'attività dell'uno può in modi altrettanto varii urtare, intrecciarsi o accordarsi con quella degli altri; e così sorge un'infinità di rapporti che *a priori* in nessun modo si possono determinare. — Ma, dirà Kant, sia qualunque la varietà di tali rapporti, io però li regolo con un principio unico e comune: io voglio cioè che nel determinare quei rapporti si segua una regola la quale possa valere come norma generale: se una massima può essere accettata come principio generale regolativo delle azioni esterne degli uomini, allora essa è certamente conforme al principio supremo del diritto ed ha per effetto di concedere, anzi di produrre, di render possibile, la coesistenza delle attività individuali ed una pari limitazione di ciascuna per mezzo di tutte le altre.

Noi non vogliamo e non dobbiamo negare il merito e il valore grandissimo del criterio e della formola kantiana. Niun dubbio che una massima la quale si uniforma ad essa non può mai condurre ad ingiustizie; niun dubbio che uno Stato, seguendo tale massima, segue una linea retta sicura, non viola i diritti di alcuno, e ottiene quella pacifica coesistenza e quell'accordo delle attività libere individuali, il quale era, secondo Kant, il vero fine dello Stato.

Tuttavia in tre punti rilevanti il criterio di Kant è manchevole:

1° Vi sono delle massime fra loro contrarie e tuttavia ugualmente possibili come leggi generali. Quale dovrà essere accolta dallo Stato?

2° Se lo Stato non ha soltanto, come pretende Kant, un fine giuridico, la sua massima può ancora valere? E può essa in genere valere per tutte le funzioni dello Stato, per esempio per il diritto penale?

3° La massima di Kant può giustificarsi da sè medesima e non richiede forse un principio superiore? Egli stesso non giunge in ultimo a questo?

La formula kantiana è innegabile come criterio negativo; voglio dire che ad una massima non potrebbe attribuirsi un valore pratico e giuridico, se essa non potesse servire come massima generale. Ma siccome vi sono casi nei quali noi possiamo stabilire massime universali tra loro contrarie, allora il criterio della universalità è insufficiente, e se ne richiede un altro, un criterio superiore e non più meramente formale, il quale determini la scelta. Supponiamo per esempio il caso d'un contratto, nel quale una delle parti contraenti, per errore proprio e senza dolo dell'altra parte, soffra un danno gravissimo. *Quid juris?* chiediamo noi. È chiaro che nella condizione indicata potrebbe valere come legge universale tanto il mantenimento come l'invalidazione di tale contratto: le due massime sono egualmente possibili come universali, le libertà individuali sono ugualmente rispettate. — Kant potrebbe risolvere la questione in favore del mantenimento del contratto, fondandosi appunto sul concetto rigoroso dello Stato giuridico, il quale deve garantire in modo assoluto l'accordo delle libertà, senza cercar di fare gli interessi degli individui meglio di quello che essi sappiano farseli di per sè. — Un altro esempio possiamo recare nel quale conosciamo la dottrina esplicita di Kant: quello dei doveri giuridici dei figli verso i padri in certe determinate circostanze. Se-

condo Kant i figli non hanno verso i loro genitori che doveri morali; le leggi più civili invece impongono, come già dicemmo, dei doveri giuridici anche ai figli. Ora se noi consideriamo amendue queste massime contrarie, noi vediamo che esse sono amendue suscettive di una legislazione universale. Quale si dovrà scegliere? Kant, fedele al concetto del suo stato meramente giuridico, sostiene in modo esplicito che i figli hanno soltanto doveri morali; e con ciò viene ad indicarci chiaramente qual sia il criterio fondamentale sottinteso della sua dottrina. Questo criterio non è, com'egli vorrebbe, meramente formale, ma è materiale quanto l'altro che si appoggia ai concetti morali, e potrebbe esprimersi così: *Lo Stato deve accogliere nella sua legislazione quelle sole disposizioni che sono strettamente necessarie alla coesistenza delle libertà individuali:* lo Stato civile insomma non fa che garantire quelle coazioni che in uno Stato di natura gli uomini dovrebbero usare reciprocamente per difendere la loro libera attività e i prodotti di questa. Ora, secondo l' idea di codesto Stato di natura, un uomo che ha fatto liberamente un contratto, non può reclamarne la revisione: se ha sbagliato, suo danno! Così i genitori, essendo causa della vita dei figli, debbono educarli e nutrirli; e se ciò non fosse la società n' andrebbe in rovina; ma i figli, dice Kant, non essendo venuti al mondo per loro volontà, non hanno obblighi giuridici verso i genitori. Secondo lo stato di natura questi non avrebbero alcuna coazione privata; dunque neppur lo Stato deve dare una coazione, cioè un valore giuridico, ai diritti dei genitori.

Si vede dunque chiaramente da queste osservazioni come anche il principio di Kant sull'ufficio stret-

tamente giuridico dello Stato sia in sostanza materiale. Ora si chiede se anche prendendolo come tale noi lo possiamo accettare.

Nelle questioni giuridiche e politiche, benchè il fatto non debba mai riguardarsi come la norma suprema dei nostri giudizi, pure niuna cosa è tanto istruttiva quanto la storia. Ora se noi consideriamo la storia del diritto e della politica dopo Kant, ci si mostra evidente lo sforzo, nei vari Stati dell'Europa civile, di accordare insieme, temperando le une colle altre, le tendenze dei Filantropi e degli Illuminati del secolo scorso cogli intenti kantiani, e ad un tempo di aggiungervi un principio nuovo e superiore. Lo svolgimento di quest'importante considerazione ci condurrà ad una critica opportuna e ad un giudizio giusto ed imparziale della dottrina kantiana.

Eccitata e giustificata in parte dalle esagerazioni dei Filantropi, questa dottrina pareva anche la più pratica e la più positiva; ed invece doveva mostrarsi ben tosto in opposizione colla vita reale dei popoli e coi loro bisogni.

La storia ci prova in modo indubitabile che uno Stato si regge principalmente sull'opinione e sul credito: quando nella più parte dei cittadini si diffondono idee contrarie a quelle del governo, e queste idee vengono accolte con un certo vigore, e il popolo acquista coscienza di questa loro forza e diffusione, il governo è prossimo alla sua caduta; esso perde ogni autorità e quindi ogni potere, e viene ben presto abbattuto da una rivoluzione pacifica o violenta, secondo i casi. Questo fatto che la storia anche recente dei popoli conferma pienamente, distrugge tanto la stretta e rigorosa dottrina giuridica di Kant in-

torno all'ufficio dello Stato, quanto la sua dispotica dottrina intorno alla sovranità; poichè esso ci dimostra che uno Stato non dura e non ha vita regolare, se non v'ha certa comunanza di vita spirituale e di principii morali tra chi governa e chi è governato, se non v'ha uno scambio continuo che mira ad accordare le idee e i sentimenti tra i vari membri ed organi di cui si compone esso Stato. Ora perchè questo effetto si ottenga non basta che uno Stato compia un ufficio meramente negativo, ma è pure necessario che esso accordi gli sforzi dei privati per il conseguimento de' loro fini più essenziali, anzi si faccia sovente il centro e la guida di questi sforzi, e talora anche l'attore principale, senza però cader mai nell'altro eccesso, cioè nell'errore dei Filantropi. Questi credevano che un governo potesse plasmare un popolo a suo piacimento, dargli tutti quegli ordinamenti che la ragione in astratto riconosce per migliori, e quindi renderlo in quel determinato modo il più felice e il più civile. I nostri tempi si sono liberati di questo ingenuo pregiudizio, e diedero ragione a Kant il quale sosteneva che non si può render felice un popolo contro sua voglia e farlo felice nel modo che a noi piace. Ciò vuol dire che un governo, senza abbandonare il suo ufficio filantropico, come pur pretendeva Kant, deve ben studiare i mezzi di cui può disporre e riconoscere i limiti della sua azione: lo Stato moderno sa che molte volte esso non deve tanto operare direttamente, quanto eccitare, sorreggere o moderare l'opera dei privati. Siffatta azione, ora puramente negativa ora sussidiaria, non pone ostacoli all'azione privata, ma congiungendosi in modi varii ed opportuni con questa, può giovarle assai e darle maggior vigore.

Ma perchè ciò possa avverarsi è necessario che il popolo sia legato al governo, non solamente da una legislazione esterna, ma da un altro legame più intimo che da Kant non fu veduto o almeno esplicitamente non riconosciuto, e che è pure essenzialissimo per la vita d'ogni stato moderno. Esaminando bene questo nuovo legame noi verremo a scoprire che nel concetto di esso si connettono strettamente e si accordano la morale, la politica e il diritto.

Ogni popolo civile deve riconoscere che a lui è assegnato un ufficio proprio nella storia del mondo e della civiltà: e più o meno chiaramente una tale missione è infatti sentita da ogni popolo civile. Conformemente ad essa prevalgono nel popolo e nel governo certi indirizzi e certe idee, alle quali per necessità si debbono adattare anche le istituzioni politiche e giuridiche, ciascuna secondo la loro natura. È impossibile che uno Stato viva ed operi senza tener conto di questi indirizzi particolari e di queste idee, come è impossibile uno Stato astratto geometrico, o uno Stato fondato meramente sulla forza. Se è vero, come dice Kant, che un giudice deve, per regola generale, giudicare secondo la legge scritta, e non secondo equità, non secondo i principii morali, è innegabile però che il legislatore stesso nel fare le leggi deve adattarle alle idee progressive e variabili di moralità e di equità che la scienza e la coscienza popolare vanno svolgendo. Noi non possiamo fare astrazione da tali idee, specialmente in certe parti del diritto, come nel diritto penale, e in tuttociò che si riferisce all'amministrazione, che diremmo morale e intellettuale, di uno Stato.

Certamente, secondo lo stretto concetto dello Stato

giuridico, questa amministrazione dovrebbe essere esclusa dallo Stato. Ma riconosciuto che la vita giuridica e politica di un popolo non può costituirsi, come pretendeva Kant, con elementi puramente astratti e formali, ma si lega e connette in varie guise coi sentimenti e colle idee morali dominanti in un popolo, diventa necessaria appunto in uno Stato quell'amministrazione morale e intellettuale, per mezzo della quale esso cerca di diffondere nel popolo l'istruzione e la moralità, senza farsi banditore di certe determinate teorie religiose, morali o scientifiche.

A meglio schiarire e determinare con precisione e brevità la nostra dottrina su questo gravissimo punto della filosofia politica, noi ne esponiamo i seguenti principii:

1° Lo Stato deve porre tutte le condizioni materiali necessarie perchè la vita intellettuale del popolo possa acquistare il suo massimo svolgimento;

2° Mentre esso sa che la scienza, la religione e la vera moralità non possono vivere senza libertà, lascierà che ciascuno di questi ordini supremi della spiritualità umana abbia la sua massima libertà, anzi dovrà farsi garante e tutore di questa;

3° Siccome poi gli uomini che stanno a capo di ciascuno degli ordini indicati, tendono sovente ad estendere i loro diritti, invadendo il campo altrui, minacciando la libertà degli altri ordini e mettendo anche lo scompiglio nell'ordine politico e giuridico, così lo Stato avrà il diritto e l'obbligo di tenere ogni ordine nei limiti che a ciascuno è segnato dalla sua propria natura; il che non è violare la libertà, ma tutelare gli altri ordini contro un ordine invadente. E per vero non si toglie libertà alla scienza quando

si vieta ad uno scienziato, o che si pretende tale, di farsi presso il volgo indotto l'apostolo di dottrine che mirano a sconvolgere l'ordine sociale o a riformarlo colla violenza. Così non si rende schiava la religione, ma la si tiene nella natura sua, quando si impedisce ai sacerdoti di porre ostacoli ai progressi della scienza e della civiltà, o non si permette che essi si servano della religione per fini politici;

4° Lo Stato non potrebbe però adempiere all'ufficio indicato nel punto precedente, se governo e popolo non accolgono in comune, espressamente o tacitamente, certi principii positivi (e non soltanto negativi) intorno al fine della vita umana, quindi intorno alla religione, alla scienza, alla libertà. Ai nostri giorni uno Stato avrà dunque anche l'ufficio positivo di diffondere e radicare nel popolo i principii fondamentali della civiltà moderna, i quali, ben lungi dal combattere la libertà, mirano a fondare uno stato liberale, aperto ad ogni progresso e sottoposto, come a sua legge suprema, alla legge morale.

È innegabile che lo stesso Kant, nell'intimo suo pensiero, pone a fondamento e a meta suprema dello Stato un'idea morale. Qual'è infatti il postulato supremo del diritto pubblico di Kant? questo, che ognuno ha il diritto di chiedere a qualunque altro di entrare con lui in una società civile: E qual'è la meta suprema del diritto pubblico? La pace perpetua, o almeno l'avvicinarci indefinitamente a questa pace perpetua. Ora come può Kant giustificare con principii meramente formali codesto fondamento e codesta meta suprema? Da quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti risulta chiaro come la cosa gli fosse impossibile. In fondo della sua mente stava

dunque questo pensiero morale e materiale ad un tempo: *Il Sommo Bene*, inteso in tutta la sua profondità, cioè nel suo nesso necessario colla moralità, è *il fine supremo del mondo*: esso deve attuarsi; ma per la sua attuazione è necessaria la società umana, è necessaria la pacifica convivenza degli uomini, è necessaria in ultimo la pace perpetua fra i popoli. Tutte queste cose sono dunque moralmente necessarie, e questa morale necessità giustifica, anzi comanda la coazione giuridica e tutto l'ordinamento fisico dello Stato; perchè sebbene il fine supremo della vita sociale, subordinato al fine del Sommo Bene, non consista nella semplice pace materiale e nell' accordo esterno delle libertà, ma nell'intima unione degli spiriti, delle menti e dei cuori, tuttavia quell' accordo materiale è una condizione indispensabile nella nostra vita presente, perchè quell' unione degli spiriti possa formarsi.

Invano Kant insiste nei suoi principii puramente formali e giuridici: quel pensiero traspare da ogni punto della sua dottrina, e ne è l'anima. — Egli non lo svolse però, e in molti punti si studia di contraddirlo e vi riesce: da ciò le sue durezze giuridiche, le gravi lacune della sua dottrina, da ciò il suo dispotismo esagerato, da ciò il modo quasi barbaro col quale tratta il matrimonio, da ciò la sua teoria penale del taglione inteso talvolta così materialmente, e applicato con tanta crudezza.

Ma in altri punti, anzi nei più sostanziali, egli si corresse felicemente, sia pure contraddicendosi. Con ciò non vogliam disconoscere quel che c' è di vero e di giusto in alcuni punti della dottrina di Kant sul carattere formale e puro della legge giuridica e

sulla profonda distinzione di questa dalla legge morale. Io ho già reso il dovuto onore alla formula mirabile di Kant: essa, malgrado i suoi difetti e malgrado le trasformazioni subìte dalle teorie giuridiche, può ancora ai nostri giorni rendere dei buoni servigi nella scienza come nella vita pratica, ed esservi, in molti casi, opportunamente applicata; giacchè, come dicemmo, quale criterio negativo, essa è inappuntabile. D'altra parte gli intenti fondamentali con cui Kant combatteva il Filantropismo del suo tempo erano giusti, ed egli aveva ragione principalmente in due cose: 1° nel combattere il fine esclusivamente eudemonologico che i Filantropi proponevano allo Stato; 2° nel combattere i mezzi di cui lo Stato, secondo i Filantropi, doveva servirsi per l'adempimento del suo ufficio. Kant volle rovinare dalle fondamenta la dottrina dei Filantropi, negando addirittura ogni fine allo Stato, e riducendolo ad una legislazione puramente formale. Per verità Egli faceva in tal modo un atto quasi di disperazione; giacchè, per liberare lo Stato di un male grave, finiva per togliergli ogni spirito vitale.

Però questa dottrina di Kant, mentre nel suo contenuto si oppone alle tendenze del suo tempo, si conforma pienamente a queste ne' suoi procedimenti e nel suo metodo, poichè anch'essa non ha alcun riguardo alla storia e segue l'uso che si aveva nel secolo scorso di ridurre tutto quanto concerne la politica, il diritto, insomma la vita sociale dei popoli, a teorie astratte e geometriche, che dovevano poi essere smentite dalla realtà.

Si temerà forse che colle idee da noi sostenute lo Stato si renda arbitro di tutta la vita individuale,

sostituendo la tirannia amministrativa e sociale alla tirannide personale di altri tempi? Non mai, quando lo Stato si uniformi, come deve, alla natura propria e a quella dei governati. Non nell'assegnare in genere allo Stato un ufficio materialmente determinato erravano i Filantropi; ma erravano, come già si disse, nel non ben determinare quell' ufficio e i mezzi più convenienti ad esso. — Quanto al primo errore, noi troviamo, se non nella lettera, certo nello spirito del sistema kantiano il modo migliore per correggerlo. Kant c'insegnerà colla sua severa morale che l'uomo non ha, e quindi non hanno i popoli, per loro fine supremo la felicità, il benessere; ma che hanno un dovere da compiere, una missione cui debbono soddisfare. I popoli non debbono accettar per regola o per iscusa il motto: *trahit sua quemque voluptas;* ma bensì prender per insegna l'altro: *est Deus in nobis, agitante calescimus illo:* il quale, interpretato liberamente, significa nel caso nostro che ogni popolo ha e deve formarsi un ideale supremo di giustizia e di civiltà, e alla sua attuazione esso deve rivolgere ogni sforzo.

Ma posto un tal fine noi, temperando il principio troppo rigido ed assoluto di Kant, secondiamo però il suo pensiero affermando che l'uomo non può acquistarsi nè la felicità nè la virtù, se non con un'opera propria almeno parzialmente, e propria in modo essenziale e diretto. Uno Stato che intenda ed osservi, come si conviene, questa massima troverà in essa, e non nel restringersi ad un'azione meramente formale, il più vero e più giusto limite alla propria attività. Così non v' è pericolo che uno Stato diventi dispotico, se esso mira sinceramente e illuminatamente ai

fini supremi della spiritualità umana, poichè quello Stato sa che, mettendo ostacoli al libero sviluppo delle facoltà umane quando queste si tengono nei limiti della loro natura, si travia o si rende vana la loro attività; di guisa che i popoli, invece di conseguire quei fini, se ne scostano sempre più.

Anche qui dunque, come nella *Ragion pura*, come nella *Ragion pratica*, la fonte principale degli errori o meglio delle imperfezioni della dottrina di Kant sta nel disdegno dell'esperienza, nell'aver voluto formare una dottrina assolutamente indipendente da questa. Volendo conseguire, senza chiamare in aiuto l'esperienza, un intento in sè giustissimo, qual era quello di combattere i modi di governo proposti dai Filantropi, dovette ricorrere ad una teoria assoluta, a quel suo concetto rigido dello Stato giuridico, che racchiudeva in sè non minori inconvenienti del concetto dello Stato paterno che si formavano i Filantropi. Collo studio della natura umana Kant avrebbe trovato in questa le limitazioni più opportune dei poteri e degli uffici di uno Stato. Però anche al dì d'oggi la questione sollevata dalla dottrina di Kant non è ancora appieno risoluta, ma si discute ancora sotto altri nomi e con altre frasi. Alcuni vorrebbero uno Stato meramente negativo, il quale, ristretto ai soli fini giuridici, abbandonasse tutti gli altri interessi, la scienza, la religione, l'arte, l'industria, il commercio, il perfezionamento morale, all'attività ed all'iniziativa privata; uno Stato che si riservasse soltanto la facoltà di porre e mantenere le condizioni, perchè questi vari elementi possano svolgersi con piena libertà, ma in guisa che l'uno non invada il campo dell'altro, e siano salvi tutti i diritti. Altri invece vorrebbero

lo Stato regolatore e iniziatore di tutto quanto interessa il popolo, del suo benessere, della sua civiltà, della sua moralità. Si ripete da codeste scuole opposte il medesimo errore metodico di Kant, quando si pretende di fare delle teorie assolute, quando si vuole che soltanto l'una o soltanto l'altra corrisponda alla *vera* natura dello Stato, quando si determinano rigidamente gli uffici che questo deve soddisfare. Hanno ragione gli ultimi nel sostenere, come dicemmo, che uno Stato non può essere indifferente alle idee, ai sentimenti, alla vita del popolo insomma ne' suoi varii elementi, che la vita dello Stato deve in ultimo compenetrare la vita del popolo ed essere alla sua volta compenetrata da questa. Ma ciò posto, non ne viene per conseguenza necessaria un' ingerenza prevalente dello Stato nella vita dei cittadini. All'opposto io credo che, quando si sappia tener giusto conto dei risultamenti dell'esperienza, di quell' esperienza a cui oggi è moda appellarsi per ogni questione, anche per quelle in cui essa da sola è insufficiente a guidarci, la dottrina da noi sostenuta contro Kant intorno alla natura dello Stato si può conciliare co' suoi intenti e anche colle più assolute e ragionevoli esigenze del liberalismo. Lo Stato non deve usare l'opera sua, dove l'opera sua, invece di aiutare l'acquisto dei fini supremi degli individui e del popolo, guasti o intralci. Tutte le volte invece che l'opera sua può giovare a quei fini supremi, non solo momentaneamente ma in modo durevole, l'opera dello Stato è pienamente giustificata, anzi è doverosa. Ma chi giudicherà di questo? Un giudice supremo ed infallibile non c'è; per quanto perfetti siano i congegni politici, saranno sempre possibili errori e traviamenti d'ogni genere; ed i reggitori degli Stati

hanno appunto il dovere di considerar bene, per questo rispetto, le condizioni reali del popolo a fine di decidere quel che convenga meglio di fare. Ma importa assai il metter in chiaro che in queste deliberazioni non valgono teorie astratte ed assolute, le quali portano nella politica quell'errore che Kant chiama dell'*ignava ratio* e contro cui egli combatte nella *Ragion pura* in favore dell'empirismo. Ma una parte all'empirismo convien farla anche nelle dottrine pratiche, e fu un errore fondamentale di Kant il non averla fatta.

Però Kant in una cosa ha ragione ancor oggi contro coloro i quali alla loro volta vogliono esagerare codesta parte dell'esperienza nelle dottrine pratiche. Certo l'esperienza ci deve suggerire le varie applicazioni dei principii morali e giuridici, il loro uso, il loro valore reale. Ma *questi principii stessi hanno poi un fondamento ideale ed assoluto, un fondamento affatto indipendente dall'esperienza e che anzi regola e domina l'esperienza:* senza questa idealità del principio fondamentale cade ogni diritto ed ogni moralità, e la vita dell'Umanità intiera non ha più senso nè valore.

CAPO SETTIMO.

La dottrina della virtù ossia l'Etica derivata.

§ 1. — Introduzione generale.

Questa dottrina è esposta, come già dicemmo, nella seconda parte della *Metafisica dei costumi*, e fa riscontro alla dottrina giuridica esposta nel capo precedente. È da notarsi però, che questa seconda parte è molto meno importante dell'altra, e che vi appaiono più chiari i segni di una mente, malgrado la sua grandezza, ormai indebolita dall'età. Certamente non mancano neppure in questo scritto pagine ricche di pensieri nuovi e profondi e inspirate da un alto sentimento; ma in complesso la dottrina è meno originale della giuridica, ed anche l'esposizione è meno felice, perchè più confusa ed avviluppata in molti punti, e così spesso mancante di ordine e di unità, da farci parere lo scritto piuttosto una raccolta di frammenti sopra un dato soggetto, anzichè un' opera fatta e compiuta secondo un disegno prestabilito. Perciò, come avviene per solito in libri così composti, l'autore, mentre sovente si ripete e si diffonde in alcuni particolari di poco rilievo, ne tralascia altri essenziali, alterando così tutta l'economia del suo lavoro.

Come s'è veduto, Kant aveva preteso nella *Fondazione* e nella *Ragion pratica* di stabilire dei principii pratici assoluti, e indipendenti da ogni considerazione della natura particolare dell'uomo. Nella *Metafisica dei costumi* egli vuol applicare quei principii all'uomo, e applicarli nei due modi diversi, di cui essi sono suscettivi, cioè come principii di una legislazione esterna e quindi giuridica, e come principii di una legislazione interna e propriamente morale. Benchè però nella *Metafisica dei costumi* si applichino i principii pratici all'uomo, Kant pretende che anche queste applicazioni siano fatte *a priori;* e da ciò il nome di *Metafisica* data anche qui alla sua trattazione. Noi abbiam veduto quanto sia vana questa pretensione di Kant per la *Dottrina del Diritto:* e la medesima cosa apparirà ancor più chiaramente per la sua *Dottrina della virtù* ossia per la sua *Dottrina morale.*

Lo scritto di Kant intorno alla virtù si distingue in due parti principali, nella prima delle quali, sotto i titoli di *Prefazione* e di *Introduzione,* egli espone i principii generali della sua Etica; nella seconda, con quelle divisioni che indicheremo, si fa a svolgere e a trattare le verità che da quei principii derivano e così a formare la sua dottrina della virtù.

Volendo attenerci, per quanto è possibile, all'ordine della trattazione tenuto, benchè con poca precisione, da Kant, distingueremo la prima parte del suo scritto nei quattro punti seguenti:

a) Considerazioni generali intorno al fondamento della Morale;

b) Concetto del dovere morale;

c) Oggetto dei doveri morali;

d) Concetto della virtù.

a) Considerazioni generali intorno al fondamento della morale.

Queste considerazioni vengono esposte nella *Prefazione* e non fanno per verità che ripetere e riassumere, però con molta chiarezza e in alcuni punti con novità di espressione, le idee da Kant già trattate nella *Fondazione* e specialmente nella *Ragion pratica* intorno all' Eudemonismo e alla parte che ha il sentimento nella moralità. Come nei due scritti indicati, Kant sostiene qui che i principii morali si debbono fondare sulla ragione e sulla ragione pura, e non sopra un sentimento, di qualunque natura questo sia; un principio morale, che gli uomini credono talora di accogliere in forza di un sentimento, non è in realtà, dice Kant, che una *metafisica oscuramente pensata* (*dunkel gedachte Metaphysik*). Kant dunque sta fermo anche qui nel rifiutare qualunque parte al sentimento nell'origine e nella fondazione della moralità: egli non nega l'esistenza del sentimento morale, ma, come nei due scritti fondamentali già indicati, egli sostiene che il sentimento morale non può precedere la legge morale e quindi tanto meno determinarla, ma deve seguirla come un effetto e una determinazione misteriosa di essa. Con molta precisione egli distingue il sentimento patologico dal sentimento morale: secondo lui quando il sentimento precede e determina la massima delle nostre azioni, allora esso è patologico, e la massima potrà avere un valore giuridico, non mai un valore morale; perchè in tal caso, secondo Kant, l' uomo non opererebbe più per la legge, ma per il piacere o l'utile che in qualche modo può trarre dalla sua azione: il piacere è

dunque morale solamente quando esso si prova come mera conseguenza della massima buona da noi accolta e voluta, senzachè esso sia in alcun modo ragione od impulso di tale massima e dell'azione conseguente. Con tale principio Kant si fa a combattere coloro i quali vogliono porre la ragione della moralità nella soddisfazione intima che si prova quando si opera bene, quando si *adempie al proprio dovere:* costoro, dice Kant, si avvolgono in un circolo; poichè credono che l'*uomo non può esser felice se non ha la coscienza di aver adempiuto il proprio dovere, e che d'altra parte egli non può essere spinto all'adempimento del proprio dovere se non dalla previsione della propria felicità;* e soggiunge che oltre il circolo, vi è anche una contraddizione in questa teoria, perchè essa pretende che l'uomo faccia il suo dovere senza badare al bene che egli ne può trarre, e poi vuole che giudichi come suo dovere solamente ciò che appunto gli può dar quella felicità.

Probabilmente l'Eudemonista morale, per così chiamarlo, si difenderebbe dalle obiezioni di Kant in questo modo: « Voi supponete che io voglia riconoscere gli atti morali unicamente dal piacere o dalla soddisfazione che essi producono in noi; ma ciò non è: io consulto la mia coscienza, osservo che io posso compiere varie specie di atti, ognuna delle quali produce o lascia in noi certi effetti: tra queste specie ne trovo alcune le quali ci danno soddisfazioni particolari, certi piaceri intimi e durevoli che per me sono preferibili a tutti gli altri: siccome questi piaceri non ci sono dati che dal compimento di quegli atti, così io riconosco questi atti o meglio la condotta, che di questi si compone, come la con-

« dotta migliore, cioè la più conveniente e la più savia « che l'uomo possa seguire nella sua vita. Tale con- « dotta è quella appunto che voi chiamate morale, e « gli atti corrispondenti doveri. Perciò io dico che « nella condotta morale e nell'adempimento del do- « vere consiste la vera felicità; ma sebbene io usi di « questa espressione *dovere*, non lo riconosco tale nel « senso da voi voluto: e per me è dovere soltanto per- « chè, così operando, io e tutti gli altri uomini vi « troviamo il nostro migliore e il nostro maggior bene. « — Non v'è quindi nè il circolo nè la contraddizione « da voi indicata; l'uomo non deve cercare ne' suoi « atti singoli il proprio benessere; egli deve confor- « marsi nella sua condotta a quella norma che per « solito chiamasi morale, senza preoccuparsi delle con- « seguenze, perchè egli sa che queste vengono da sè « stesse, egli sa che operando così, trova infallibil- « mente la sua felicità, operando contro quella norma, « la sua infelicità. »

A Kant non isfuggirono intieramente queste considerazioni che si potevano opporre alla sua critica; nè le lasciò prive affatto di replica. Però, come questa si doveva trarre principalmente dall'osservazione e dallo studio psicologico, dei quali Kant non faceva gran conto, e in ogni modo egli voleva rendere indipendente da quell'osservazione e da quello studio la sua filosofia pratica, così non è da meravigliarsi se la replica non fu pienamente soddisfacente, e la critica dell'Eudemonismo, presa nel suo complesso, riuscì, malgrado alcuni punti stringenti, monca ed imperfetta. Kant aveva nella sua bella distinzione del sentimento patologico e del sentimento morale, una via molto facile per ribattere le ragioni del-

l'Eudemonismo morale. Come già dissi altrove, io credo che Kant abbia erroneamente negato al sentimento una parte che gli spetta nell'origine della moralità umana; benchè io pensi con lui che non sarebbe possibile vera moralità, quando le massime delle nostre azioni ci fossero dettate, non già dal dovere per sè (sia poi questo oggetto di un'idea o di un sentimento), ma dalla previsione della felicità o del benessere che noi da quelle massime e dalle loro conseguenti azioni possiamo trarre. Ora Kant avrebbe poi potuto più chiaramente soggiungere che, tolta la vera moralità, cioè l'operare senza alcun sentimento patologico, cessano pure quegli effetti piacevoli della virtù, nei quali l'Eudemonista pone la ragione e il fine dell'operare morale: quella soddisfazione intima che si prova per l'adempimento del proprio dovere è un sentimento delicato e geloso che scompare, quando esso, invece di essere mera conseguenza del nostro operare morale, vien preso come impulso e ragione di questo.

Noi accettiamo dunque in fondo pienamente la dottrina di Kant, non già per le ragioni aprioristiche e per la critica puramente logica da lui mossa contro l'Eudemonismo morale, ma perchè crediamo che il fondamento su cui questo si appoggia, riesce, se non ad una contraddizione logica, ad una contraddizione reale colla nostra coscienza e coi sentimenti più profondi del nostro spirito.

b) Concetto del dovere morale.

Abbiam veduto quanto Kant si studii, nei due scritti fondamentali della filosofia pratica e nella Dottrina

del Diritto, di tener fermo il suo formalismo: i medesimi sforzi si riconoscono anche nell'*Etica;* ma in questa egli è costretto a dare esplicitamente la sua parte anche alla materia del dovere, ossia ai fini che la nostra volontà può e deve, nell'adempimento della legge morale, proporsi, essendo affatto impossibile che la nostra volontà operi senza fini, perchè l'attività volontaria sta essenzialmente nell'operare per un fine.

Vediamo come, ciò non ostante, Kant si studii e speri ancora di salvare il suo formalismo.

Si può pensare, egli dice, in due modi il rapporto tra il dovere e il fine: o si parte dal fine per determinare poi la massima delle azioni doverose, oppure si parte dalla massima per determinare il fine, che poi è ad un tempo un dovere. Kant dice che la prima cosa avviene per il dovere giuridico, la seconda per il dovere morale. Ma quest' affermazione è per verità inesatta od equivoca. La spiegazione che Kant ce ne dà, mostra, specialmente rispetto al dovere giuridico, quale ne sia il vero senso. In realtà, quanto ai doveri giuridici, il fine non vi ha, secondo il pensiero e il sistema di Kant, nessuna parte. Infatti egli stesso soggiunge che nell'obbligazione giuridica vien lasciato all'arbitrio di ognuno di proporsi qualsivoglia fine, purchè la massima seguíta estrinsecamente nell'azione sia tale, *che la libertà dell'operante stia insieme,* ossia si accordi, *colla libertà di tutti gli altri.* Con questo dunque si ammette, ciò che d' altra parte lo stesso Kant afferma nella sua *Dottrina del Diritto,* che l'imperativo giuridico non ha per oggetto se non condizioni meramente formali, quelle condizioni cioè alle quali l'attività libera d'ogni uomo deve sottostare per conciliarsi colla libertà di tutti gli altri,

senza badare alle mire che gli uni o gli altri possono avere nelle loro azioni; ossia facendo pienamente astrazione dal contenuto delle massime seguíte in queste.

Le cose corrono invece assai differenti nel dovere morale. Qui, come già si accennò, l' elemento materiale è dallo stesso Kant riguardato come essenziale e necessario; e a questo giudizio egli è inevitabilmente trascinato nel seguente modo:

Ogni dovere presuppone un imperativo categorico, rivolto necessariamente ad un essere libero: se quest' imperativo categorico ha un carattere giuridico, allora esso si accompagna colla coazione estrinseca, con una coazione cioè la quale ci viene, o può legittimamente venirci fatta da un altro essere; ma se l'imperativo categorico è morale, allora la coazione non può venirci dal di fuori, non può essere cioè se non una coazione che l'uomo fa a sè stesso, una coazione a sè (*Selbstzwang*). Ciò risulta chiaramente dalla stessa distinzione stabilita nell'*Introduzione* alla *Dottrina giuridica* tra il Diritto e la Morale. Si è veduto per qual via Kant sia venuto dal suo concetto di legalità, esposto nella *Fondazione* e nella *Ragion pratica* e logicamente derivante dal suo sistema, a trarre poi quello di *legislazione esterna*, nel quale fa consistere il carattere del diritto; mentre per riscontro pone nel concetto di *legislazione interna* il carattere essenziale della Morale. Secondo questa distinzione capitale il dovere giuridico è suscettivo di una coazione esterna, perchè in esso si bada solamente all'azione materiale o fisica; il dovere morale invece non può esser mai forzato *ab externo*, perchè l'atto con cui lo si compie è un atto essenzialmente interno: esso non consiste cioè nel conformarsi materialmente ad una

legge, ma nell'assumere una massima conforme alla legge, nel determinarsi secondo questa e per istima di questa. Ma a far ciò occorre uno sforzo sopra di sè, un dominio dei propri istinti e degli impulsi sensibili, i quali trascinano l'arbitrio a fini che possono esser contrari al dovere. La ragione pura per combattere questi istinti è quindi costretta ad opporre ai loro fini altri fini, i quali debbono essere indipendenti dalle tendenze affettive e quindi dati *a priori*. — Ma che cosa è un fine? Ecco la definizione avviluppata che ne dà Kant: *fine*, dic'egli, *è un oggetto dell'arbitrio, la cui rappresentazione determina l'arbitrio stesso ad un atto per la produzione dell'oggetto stesso*. Ora, a produrre un oggetto estrinseco io posso esser costretto da altri; a produrre un atto morale, il quale è sempre interno, non mi posso determinare che da me stesso. Poichè gli istinti spingono l'arbitrio a produrre oggetti contrari alla morale, la Ragione pura mi dovrà muovere a produrre oggetti ad essa consentanei; ma un oggetto non può essere conforme alla morale se non è per sè stesso obbligatorio; dunque il fine del dovere morale non potrà essere che un oggetto, un fine, il quale sia per sè stesso dovere: *ein Zweck der an sich selbst Pflicht ist* (p. 224).

Kant ripete molto sovente quest' espressione colla quale egli spera di soddisfare ad amendue le necessità che lo premevano, cioè a quella di dare un fine alla volontà e all'altra di mantenere il suo formalismo. Ma egli si avvolgeva, come è facile vedere, in un equivoco, poichè quell'espressione può esser presa in due sensi: coll'uno dei quali si dà un vero fine alla volontà, ma ad un tempo si distrugge il formalismo, coll'altro si mantiene il formalismo, ma si toglie ogni

vero fine alla volontà e si cade in una vana tautologia. Nel primo senso s' intende per *fine che è in sè dovere* un fine (quindi un oggetto materialmente determinato) che è doveroso per natura sua, perchè conforme (e conforme per necessità anche per le sue determinazioni materiali) alla legge morale. Nel secondo senso, che è il più letterale, il dire che la legge morale c'impone dei fini che sono in sè doveri, significherebbe che la legge morale ci fa un dovere di imporci, come fini del nostro operare, dei doveri.

Kant dovette in qualche modo sentire le difficoltà in cui qui si trovava, perciò vediamo che egli si studia nel § II di ottenere il suo intento per altra via.

Gli è in questo paragrafo che egli fa quella distinzione dei rapporti tra il fine e il dovere, da noi già riferita. Come si disse, questo rapporto nella morale è l'inverso di quello che si ha nel Diritto, poichè nella Morale si parte dalla massima dell'azione doverosa, vale a dire dal dovere stesso, per determinare poi il fine, il quale è ad un tempo dovere. Con ciò Kant intende che i fini sono determinati affatto dalla legge morale, dal dovere stesso il quale è in sè formale: egli rinuncia dunque al formalismo solo in apparenza, in quanto sottopone intieramente l' elemento materiale all' elemento formale: noi dobbiamo cioè accogliere come buoni, e quindi come oggetti delle varie virtù, quei fini che si accordano colla condizione formale voluta dall' Imperativo categorico per tutte le nostre azioni. Kant dice che solamente un fine, che è ad un tempo dovere, può esser chiamato dovere morale o *dovere di virtù* (*Tugendpflicht*). Ma se noi vogliamo dare un senso conveniente ed accettabile a questa e ad altre simili e ripetute espres-

sioni di Kant, dobbiamo interpretarle, conforme a ciò che dice egli stesso nel § III, in questo modo: Ogni atto dell'arbitrio (*jede Handlung*) ha il suo fine, e in quanto si propone un fine, è necessariamente un atto di libertà, non un effetto della natura; e poichè l'Imperativo categorico si rivolge necessariamente agli atti liberi, vi dovranno esser fini i quali siano ad un tempo doveri. Kant riconosce con questo implicitamente che è impossibile scindere dall'atto morale l'elemento materiale; perchè gli atti morali, essendo atti di una volontà libera, non soltanto si volgono necessariamente ad un fine, ma sono nella loro intrinseca natura determinati dal fine a cui tendono; e poichè l'imperativo morale non bada all'atto materiale nelle sue condizioni estrinseche, ma all'atto interno, all'intenzione, così esso deve principalmente considerare i fini delle azioni, e quindi volgersi a questi; invece di comandare direttamente degli atti l'imperativo morale comanderà dunque dei fini, e conformemente a questi fini, determinerà le massime e quindi le azioni convenienti a quei fini. Questi non saranno dunque propriamente doveri, ma fini *doverosi*, nel senso che la legge morale vuole che noi ce li proponiamo nelle nostre massime e nelle nostre azioni.

Da questa spiegazione sorge spontanea la domanda se con essa non venga intieramente a cadere il formalismo kantiano? poichè sembra che in tal modo non più la forma determini le massime e le azioni, ma il fine di queste, ossia un elemento materiale.

Ma Kant è ancora, malgrado l'età, un pensatore vigoroso, e ci porge nella sua dottrina una risposta, la quale, se non iscioglie in nessun modo le intrinse-

che difficoltà del formalismo, da noi già a lungo esaminate e discusse, distrugge però almeno la fatta obbiezione. Infatti, secondo Kant, se il fine determina la massima e l'atto, è però lo stesso Imperativo formale quello che determina i fini, poichè si riconoscono come doverosi (come doveri, dice Kant) quelli che implicano una legislazione universale o ad essa sono conformi. E così egli nel § IX pone in questo senso come principio supremo dell'Etica il seguente: *Opera secondo una massima dei Fini, l'avere i quali può essere per ognuno una legge universale* (*Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann*).

Come si scorge facilmente da questo principio supremo, Kant insiste sempre sul carattere essenziale del precetto morale, il quale si rivolge, non già a mere azioni e quindi ad azioni determinate, ma a *massime*. Da questo carattere deriva un altro distintivo importantissimo dei doveri morali paragonati coi doveri giuridici: e questo distintivo sta nella latitudine. I doveri giuridici richiedendo, non una massima propriamente, ma soltanto un atto esterno e materiale, sono determinati, e, per tal riguardo, si dicono doveri perfetti; la legislazione morale invece, non comandando direttamente atti, ma fini e massime a questi corrispondenti, lascia all'operante una larghezza nella scelta dei mezzi e quindi degli atti più convenienti per conseguire quei fini. Perciò i doveri morali si dicono imperfetti, cioè indeterminati; e la virtù nostra sarà tanto più perfetta, quanto più sapremo usare, anche nel compimento dei doveri morali, il rigore che hanno per loro natura i doveri giuridici.

Dalla differenza ora spiegata tra i doveri morali e

i giuridici nasce quest'altra conseguenza che, mentre la violazione dei doveri giuridici costituisce un vero demerito, e il loro adempimento non dà alcun merito, l'adempimento dei doveri morali è vero merito ($= +a$), e la loro violazione non è demerito ($= -a$), ma semplice mancanza di merito ($= o$).

c) Oggetti dei doveri morali.

I fini i quali possono essere doveri per sè, ossia che la legge morale ci può comandare, sono in ultimo due soli, cioè la *perfezione di noi stessi* e la *felicità degli altri*. Conformemente ai principii da lui stabiliti nei due scritti pratici fondamentali egli sostiene che non può esser oggetto di dovere nè la nostra felicità nè l'altrui perfezione: non lo può la nostra felicità, perchè a questa siamo già spinti dalla nostra natura, ed anzi questo impulso naturale è l'ostacolo che dobbiamo vincere per osservare la legge morale: solamente noi possiamo farci un dovere dell'acquisto di certi beni soggettivi, come di un certo stato di benessere, in quanto tali beni possano esser mezzi o condizioni propizie al nostro maggior perfezionamento. Per ciò che riguarda poi la perfezione altrui, questa non può esser oggetto dei nostri doveri, perchè, secondo Kant, come noi già sappiamo, niuno può acquistarsi la sua vera perfezione, ossia la perfezione morale, se non da sè medesimo; e l'azione degli altri sarebbe del tutto impotente a procurargliene una minima parte. Con questa dottrina Kant sta fermo nel suo principio dell'autonomia morale, nel suo rigorismo che lo mette talora in opposizione contro le più evidenti testimonianze dei fatti. Non v'è dubbio che in ultimo la

rando, faremo nostri i fini leciti degli altri; vale a dire quando noi ci studieremo di appagare, o di fare che sian resi paghi i desiderii onesti dei nostri simili. — Oh! perchè dunque Kant non porrà come oggetto del nostro dovere anche il concorrere ai fini doverosi dei nostri simili? Se possiamo adoperarci per la loro felicità, che è pur cosa affatto interna, perchè non potremo adoperarci anche per la loro moralità, per i loro fini doverosi? Kant infatti nel § VIII, dove si propone di dimostrare che i doveri morali sono doveri *lati*, pone tra i doveri verso la felicità altrui il dovere da lui chiamato *negativo* di non fare alcuna cosa, che potendo spingere gli altri al male morale, produca in essi il rimorso e quindi un dolore, un male soggettivo; egli vieta insomma lo scandalo, ma non perchè questo produca in altri un male morale, ma perchè indirettamente vi suscita un dolore, cioè il rimorso. Ora Kant ammette così, malgrado le sue sottigliezze, che lo scandalo eccita il male morale; perchè dunque non dovrà ammettere che un uomo possa cogli atti suoi, col suo esempio, ecc., farsi incitatore di virtù? — Ma su ciò basti quanto altrove si è già detto, e veniamo a determinare la natura e il concetto della *virtù*.

d) Del concetto della virtù.

Kant distingue esplicitamente la *virtù* dai doveri morali o dai doveri stessi di virtù. La virtù intesa assolutamente è una sola; essa indica una condizione meramente formale e soggettiva del nostro spirito rispetto all'adempimento dei nostri doveri; come tale, essa viene definita da Kant più volte con diverse parole; ma in

fondo colle medesime idee: nel § IX la dice *la forza della nostra massima nell'adempimento del nostro dovere* (*die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht*), più avanti la chiama invece un *fermo e intenzionale accordo della Volontà con tutti i nostri doveri;* e finalmente nel § XIV, dove tratta esplicitamente della virtù in genere, Kant la definisce più chiaramente *la forza morale della Volontà nell'adempimento del proprio dovere.* Se la virtù consiste in una forza, essa presuppone naturalmente degli ostacoli contro i quali essa deve lottare. Questi ostacoli non sono altro che i nostri stessi appetiti, ossia gli impulsi soggettivi; quindi la virtù consisterà in uno sforzo esercitato sopra sè stesso, e in uno sforzo compiuto, non a profitto di una tendenza affettiva contro altre tendenze, ma per un principio di interna libertà, per il dovere, e conforme alla legge formale di questo. Siccome poi codesta forza soggettiva in cui consiste la virtù, può rivolgersi, benchè unica in sè e determinata da un'unica legge, a varii oggetti ossia a varii fini, nel modo già spiegato, così rispetto a questi varii fini si possono distinguere varii doveri di virtù, e quindi anche varie virtù.

Alla virtù riguardata come quantità positiva ($= + a$), come una forza, si oppone da una parte la mancanza di essa, ovvero, come Kant la chiama, il suo contrario logico, la fiacchezza morale ($= o$); dall'altra il suo opposto reale, il vizio ($= - a$). La quale spiegazione ci ricorda l'opuscolo del periodo anticritico sulle quantità negative.

Fatta questa distinzione, Kant combatte vivamente la dottrina antica che pone la virtù nel mezzo di due vizi contrari, in una certa misura tra due ec-

cessi; com'egli dice, non essendo la virtù riposta nell'azione materialmente considerata, ma nella massima che si segue, questa non può esser mai un più o un meno della massima seguíta nel vizio, ma è una massima intieramente e qualitativamente opposta a questa. Perciò Kant nello stesso § (il XIII), in cui combatte la dottrina aristotelica, sostiene pure che per l'osservanza di un dovere non vi è mai che una ragione sola, vuol dire la sua conformità alla legge morale; ogni altra ragione non essendo morale, non vale per il dovere, anzi ne altera la natura.

Benchè conformemente alla dottrina del carattere intelligibile Kant non avrebbe dovuto ammettere la virtù come acquistabile, egli deve poi prenderla come tale per poterla attribuire all'attività libera dell'uomo, e mantenerle così un valore morale; ed infatti egli nel § X afferma che sebbene sia necessario, per ispiegarci la virtù, presupporre nell'uomo, la facoltà in genere (ossia la mera possibilità) di vincere tutti gli ostacoli sensibili, *tuttavia questa facoltà come forza* (*robur*) *è qualche cosa che l'uomo deve procacciarsi*, sia col considerare la dignità della legge razionale pura, sia coll'esercizio. Solamente quando l'uomo ha conseguíta la virtù, egli è, dice Kant pigliando a prestito il linguaggio degli Stoici, veramente *libero*, egli è *sano*, egli è *ricco*, egli è *re*, ecc.; la virtù è, vien soggiunto da Kant, la sola vera *fortezza*, il più grande, il solo vero onor militare dell'uomo, inquanto egli con essa vince i *mostri* che è propriamente ufficio suo di combattere, cioè i vizi: essa è la sola vera *sapienza*, perchè fa che l'uomo si proponga per fine del suo operare ciò che è scopo finale della sua esistenza, ciò per cui solo esso esiste. Quando poi ci rappresentiamo

un uomo giunto al più alto grado di perfezione morale, non dobbiam più dire che egli possiede la virtù, ma che ne è posseduto; perchè in tal modo ce lo rappresentiamo come intieramente soggetto alla virtù e tolto al pericolo di sottrarsi al dominio di questa; mentre se pensiam l'uomo come possessore della virtù, intendiam quasi che la possa alienare.

Esaminando poi Kant la forza della virtù rispetto alle affezioni dell'animo, egli la fa consistere specialmente in due caratteri: 1° nella padronanza di sè e quindi nella signoria delle passioni e degli affetti, ossia delle violente commozioni dell'animo; 2° nell'*apatia*, cioè, come qui l'intende Kant, nella serenità dell'animo; serenità per la quale la virtù non opera per impeto, ma tranquillamente, dietro un proposito fermo e prestabilito. Quindi Kant non vuole che neppur il bene sia fatto per impeto e per entusiasmo, giacchè appartenendo questo alla sensibilità, ove esso si mescoli colla virtù, la snatura. La vera virtù non opera che per istima della legge e in contemplazione di questa; e benchè, come s'è già veduto, Kant si trovasse molto imbarazzato nel determinare la natura psicologica di questa stima, egli sta pur sempre fermo nel dire che essa non è un sentimento, o almeno che è un sentimento *sui generis*, e quindi nel sostenere che il vero sentimento morale sorge soltanto dopochè l'azione si è compiuta.

Anche in questo scritto Kant si studia di schiarire i rapporti che il concetto del dovere ha con certi concetti *estetici* ossia con concetti riguardanti la sensibilità dell'animo. Questo studio vien fatto specialmente nel § XII sotto il titolo di *Concetti estetici preliminari della sensibilità dell'animo per riguardo ai concetti del*

dovere in genere. In quel paragrafo egli distingue quattro proprietà morali (*moralische Beschaffenheiten*), *predisposizioni estetiche* (sensibili) *e naturali* ad essere affette dal concetto del dovere, ossia dalla rappresentazione della legge morale. Essendo proprietà naturali, noi non abbiamo il dovere di possederle; però noi tutti le possediamo; poichè gli è appunto in grazia di esse che noi possiamo essere obbligati moralmente. Queste quattro proprietà sono il *sentimento morale*, la *coscienza*, l'*amore del prossimo* e la *stima di noi stessi.*

Del sentimento morale Kant ripete e schiarisce qui ciò che ha già detto altrove più volte, cioè che esso non è fondamento della legge morale, poichè non precede, ma segue la rappresentazione di questa nel nostro spirito, derivando esso *dalla coscienza della conformità o della disformità in cui la nostra azione è colla legge del dovere.* Del resto, dice Kant, noi non abbiamo un *senso* particolare per la moralità come non l'abbiamo per la verità; il fondamento della morale, come della scienza, è dunque sempre la ragione.

La coscienza morale vien definita da Kant la *stessa Ragione pratica, la quale in ogni caso morale ci fa conoscere il nostro dovere come condanna od assoluzione del fatto nostro;* e altrove più energicamente Kant la chiama *il tribunale, dinanzi al quale i pensieri dell'uomo si accusano o si difendono l'un l'altro.* — Questa coscienza si trova in ogni uomo; l'uomo senza di essa sarebbe incapace di moralità; perciò, quando si dice che un uomo è senza coscienza, si deve intendere nel senso che egli non ne ascolta la voce.

Anche l'amore del prossimo non può, come le altre proprietà mentovate, essere un oggetto di dovere e quindi venir imposto dalla legge morale, perchè al-

l'amore non si comanda; esso va dunque ritenuto soltanto come una *disposizione* al dovere, come un ajuto ed un eccitamento naturale al *ben volere* e al *ben fare;* i quali atti, dipendendo dalla nostra libera volontà, possono venire e vengono dalla legge morale comandati.

La stima di noi stessi, come persone, è un sentimento particolare eccitato in noi dalla stessa legge morale, e vale come la stima di questa medesima: anch'essa è una disposizione naturale la quale non può essere comandata, perchè, come noi già sappiamo, secondo Kant, l'uomo non può essere spinto al dovere, pensarsi come obbligato in genere senza la stima della legge. Essere obbligato alla stima di sè verrebbe quindi in ultimo a dire, secondo Kant, *avere il dovere* di un *dovere* (*zur Pflicht verpflichtet werden*).

§ 2. — La dottrina della virtù in particolare. L'Etica elementare.

Kant nella sua dottrina della virtù fa due distinzioni principali, l'una fondata sulla divisione dei doveri, l'altra sullo scopo della trattazione. La prima distinzione stabilisce una parte che tratta dei doveri verso noi stessi e un'altra, che tratta dei doveri verso gli altri; la seconda distingue un'Etica elementare e un'Etica metodologica: l'Etica elementare espone i principii o le massime che noi dobbiamo seguire per ottenere i fini voluti dalla legge morale, ovvero ci esercita a discernere il vero carattere morale nei fatti particolari: nel primo caso essa costituisce propriamente la parte dottrinale o scientifica e si dice *Dogmatica;* nel secondo caso è un esercizio teoretico

e si dice *Casistica*. L'Etica metodologica c'insegna a *ragionare* intorno alla moralità e a ragionarne sia con uno scopo *teoretico* sia con uno scopo *pratico*, seguendo i principii e i criteri che intorno a quella ci sono dati dall'Etica elementare: quando la Metodologia c'insegna a ragionare della moralità per iscopo teoretico dicesi *Didattica morale*, quando invece si propone uno scopo pratico si dice *Ascetica*.

Delle due divisioni indicate intorno all'Etica in genere Kant pone a fondamento della sua trattazione la seconda, subordinandovi, come gli doveva esser facile, la prima.

a) Doveri verso noi stessi.

Kant comincia nell'*Etica elementare* a trattare dei doveri verso noi stessi, discutendo anzitutto intorno alla loro possibilità; giacchè può parere contraddittorio che un uomo abbia doveri verso sè stesso, cioè che il medesimo soggetto sia obbligante e obbligato.

Per ben comprendere la soluzione data da Kant a tale questione convien ricordare una sua teoria importante, già esposta nei libri pratici fondamentali e qui ripetuta, la teoria cioè intorno agli oggetti possibili dei nostri doveri. Sono possibili in astratto, ossia sono pensabili nell'uomo, doveri verso sè, verso esseri a lui simili, verso esseri superiori, e verso esseri a lui inferiori. Ma di queste quattro specie pensabili di doveri Kant ne riconosce come possibili realmente soltanto due, cioè i doveri verso noi stessi, e quelli verso i nostri simili. Infatti, egli dice, perchè un essere abbia un dovere verso un altro essere, è necessario che questo possa obbligare quello, e che

quindi sia un ente *personale*, cioè provvisto di intelligenza e di volontà; e inoltre che sia oggetto della nostra esperienza, e non soltanto un oggetto mentale (*Gedankending*), perchè in tal caso non avrebbe alcun' azione su di noi. Ora, siccome tra gli oggetti della nostra esperienza non ve n'è alcuno superiore a noi, ne consegue che l'uomo ha doveri solamente verso l'uomo. Ora, che un uomo possa aver doveri verso gli altri uomini si comprende senza difficoltà dopo le spiegazioni date; ma queste non tolgono ancora la difficoltà accennata intorno ai doveri verso noi stessi. Kant per isciogliere il nodo ricorre a quella sua magica distinzione tra l'uomo-noumeno e l'uomo fenomeno, sostenendo che anche nei doveri verso noi stessi non vi ha identità tra il soggetto obbligante e il soggetto obbligato; perchè il soggetto obbligante è l'uomo-noumeno e il soggetto obbligato è l'uomo-fenomeno. Ma come si concilia questo colle altre affermazioni che l'uomo, riguardato fenomenicamente, è estraneo alla moralità? Se l'uomo-fenomeno non è che il parvente dell'uomo-noumeno, secondo la dottrina del carattere intelligibile, come è concepibile che l'uomo-noumeno obblighi l'uomo-fenomeno? Kant aveva in una dottrina sua una via assai più facile per ispiegare la possibilità dei doveri verso noi stessi. Questa dottrina è quella già accennata nella *Fondazione* sul valore assoluto della *persona* umana, sul valore identico che la persona ha in noi e negli altri; benchè per verità essa sia poco conciliabile con quell'altra dottrina, pur sostenuta da Kant e da noi combattuta, secondo la quale i doveri verso gli altri non posson aver per oggetto che la loro felicità.

Kant fa due divisioni dei doveri verso noi stessi,

l'una ch'egli chiama *obiettiva,* e l'altra *subiettiva.* Secondo la prima essi si distinguono in doveri *positivi* e in doveri *negativi:* i doveri negativi hanno per oggetto la conservazione del nostro essere nella sua naturale perfezione, e quindi sono doveri perfetti, cioè determinati, perchè è dato e determinato il loro oggetto; i doveri positivi invece si propongono di migliorare e perfezionare il nostro essere, e sono quindi per natura loro indeterminati e imperfetti. — Nella divisione subiettiva i doveri vengono distinti in doveri che riguardano la nostra natura animale e in doveri che riguardano la nostra natura morale.

Questa seconda divisione viene nella trattazione subordinata alla prima; abbiamo quindi doveri negativi riguardanti la nostra natura animale, e doveri negativi riguardanti la natura morale. Quanto ai primi Kant ne distingue tre principali secondo i tre istinti fondamentali della nostra natura: dovere di conservazione della propria esistenza, al quale si oppone il *suicidio;* dovere della conservazione della specie, al quale si oppone l'uso carnale *contro natura;* dovere di conservare le proprie facoltà fisiche pei loro fini naturali, al quale si oppone l'*intemperanza.* Quanto ai secondi, Kant li riduce ad uno fondamentale, al dovere cioè di conformare le massime del proprio volere alla dignità umana che si trova nella nostra propria persona; a questo dovere si oppongono tre vizi: la *bugia,* l'*avarizia,* la *servilità* (*Kriecherei*). Daremo pochi cenni su questi varii argomenti, perchè Kant non espone intorno ad essi idee molto nuove.

Il suicidio vien da Kant condannato, perchè l'uomo con esso si sottrae ad ogni dovere, sopprime, per quanto sta in lui, la moralità nel mondo, e distrugge

una persona umana che ha sempre un valore assoluto: anche nel suicidio Kant trova che l'uomo usa di sè come di un mezzo: *uccidersi significa*, dice Kant, *abbassare l'umanità nella propria persona* (*homo noumenon*), *alla quale era stata pur confidata la conservazione dell'uomo* (*homo phaenomenon*): a tali sottigliezze artifiziose giungeva ormai Kant con quella sua distinzione tra uomo fenomeno e uomo noumeno.

Curiose sono le questioni casistiche che Kant propone rispetto a questa prima specie di doveri e specialmente per ciò che riguarda il terzo, quello cioè della temperanza. — Noi sappiamo che Kant si dilettava molto della compagnia degli amici a tavola, ed anche il vino non gli spiaceva, benchè certamente non ne abusasse. Or egli fa la presente questione: *Si può concedere, non come panegirista ma semplicemente come difensore, l'uso del vino in modo che ci avvicini all'ebbrezza, perchè ciò anima la società al discorso aperto e sincero?* E dopo altre questioni simili aggiunge questa: *Fino a che punto concede la Morale di accettare gli inviti che ci vengon fatti ai banchetti intemperanti?* Kant, secondo l'uso dei filosofi, meditava e ragionava anche sulle proprie abitudini, e, da uomo regolato e critico scrupoloso, cercava di governare la sua condotta con norme fisse e precise.

Alcune osservazioni interessanti troviamo nella trattazione dei doveri negativi verso la natura morale. Anzitutto Kant, fedele alle idee già espresse nei libri precedenti, riprova in modo assoluto la bugia. Egli non riguarda questa come un torto usato agli altri, ma come una colpa verso sè medesimi: l'uomo nella bugia usa della parola in un modo contrario al fine di questa, e rinuncia alla sua personalità; poichè, invece

del vero uomo, del vero *sè*, pone un'apparenza illusoria di sè (*der Lügner sich als eine bloss täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt*); e proseguendo ad abusare della distinzione tante volte ripetuta, Kant soggiunge ancora che nella bugia *l'uomo come ente morale,* (*homo noumenon*) *si serve del suo essere fisico* (*homo phaenomenon*) *come di una macchina parlante, non sottoposta all'intimo scopo di comunicare il pensiero.* Sia pure innocua o anche utile agli altri uomini una bugia, essa non cessa mai di esser contraria alla dignità personale di chi la dice, ed è quindi sempre una violazione del dovere. Kant, come era in teoria, così fu in fatto odiatore d'ogni menzogna e sincerissimo: ed io dissi già che a questa sua perfetta sincerità si deve in grande parte l'origine della *Critica della Ragion pura:* Kant meditò e scrisse questo libro, perchè l'uomo potesse essere perfettamente sincero con sè stesso, perchè egli venisse pienamente in chiaro de' suoi principii e del valore delle sue cognizioni. Non pochi moralisti però, e tra questi specialmente lo Schopenhauer e Hartmann, combatterono questa dottrina così rigida ed assoluta di Kant intorno alla bugia.

E per vero anche noi riconosciamo esservi certi casi nei quali una perfetta veracità sarebbe quasi impossibile o sarebbe causa di mali gravissimi, e nei quali perciò sarà lecito commettere un male minore per evitarne un altro assai più grande. Ma, a parte questi casi eccezionali, non v'ha dubbio che la massima di Kant dovrebbe essere la regola comune della nostra vita, e che gli uomini dovrebbero nei loro rapporti reciproci spogliarsi una buona volta di quelle finzioni, di quelle reticenze, di quegli equivoci, da ognuno usati

con tanta frequenza a fine di nascondere il proprio interno a tutti gli altri. Se gli uomini s'inducessero a fare codesto miracolo, la vita sociale si trasformerebbe profondamente; ognuno di noi andrebbe, è ben vero, incontro a un maggior numero di mortificazioni, di piccoli dolori e di piccoli fastidi; ma quanti vantaggi se ne avrebbero in compenso! I vizi e i difetti si correggerebbero più facilmente; la vanità, sciocco vizio, causa di tanti mali, sarebbe rintuzzata; l'orgoglio frenato; i rapporti tra gli uomini fatti più intimi, ciascuno di noi reso più degno e più nobile agli occhi propri e a quelli degli altri. — Ma questo, lo sappiamo, non è che un sogno di filosofi. Dunque andiamo avanti col nostro Kant!

L'avarizia vien pure intesa da Kant come un vizio contro sè stesso, poichè l'avaro si volge ad acquistare e a conservare tutti i mezzi necessari od utili al benessere col solo fine di possederli e non di usarne secondo il loro scopo, e privandosi così di ogni godimento.

Interessante per la conoscenza del carattere di Kant, al pari di quello sulla bugia, è l'articolo che riguarda la bassezza dell'animo e la servilità.

L'uomo, egli dice, come *uomo fenomenico*, come *animale razionale*, non ha che un prezzo volgare, ma come ente soggetto ad una legge morale, come *uomo noumenico*, come persona, ha un valore assoluto e inestimabile, e come tale deve riguardare e trattare sè, e farsi riguardare e trattare dagli altri. — Questa stima di sè è dovere dell'uomo verso sè stesso, è un dovere la cui noncuranza non è un' *umiltà morale*, ma un'*umiltà spuria;* la prima consiste nella coscienza del nostro poco valore morale rispetto alla legge, la

seconda invece consiste nel rinunciare ad ogni valore morale, e quindi alla nostra dignità, per acquistare un valore *imprestato* (*geborgten*), avvilendo la nostra persona dinanzi agli altri, per acquistare il loro favore.

Conforme a tali pensieri Kant porge agli uomini questi precetti di dignità che noi riportiamo per far meglio conoscere l'animo nobile e altiero del vecchio filosofo: « Non fatevi schiavi degli altri uomini. — « Non lasciate impunemente calpestare i vostri di- « ritti. — Non fate alcun debito, per il quale non « diate piena sicurtà. — Non accettate benefizi, dei « quali potete far senza, e non siate parassiti, nè adu- « latori e neppur mendicanti (il che per verità non « differisce dai due atti precedenti se non di grado). « Perciò siate economi, per non cader nel bisogno di « mendicare..... L'inginocchiarsi o il prostrarsi a « terra, anche per render sensibile l'adorazione di « oggetti celestiali, come pure l'invocazione di questi « dinanzi ad immagini, è contrario all'umana di- « gnità. » Ed in ultimo, dopo aver accennato ad alcune questioni casistiche, così parla di certi atti e di certe parole usate dagli uomini per cerimonia o come segno di riverenza: « La dimostrazione preferita di « stima nelle parole e nelle maniere, anche verso chi « non ha una pubblica potestà, le riverenze, i compli- « menti, le frasi cortigiane, distinguenti puntualmente « la varietà delle classi sociali, e ben diverse dalla cor- « tesia (necessaria tra coloro che si stimano uguali), « il darsi del *Tu*, dell'*Egli*, del *Voi*, del *Lei*, oppure « della *Vostra Signoria molto nobile*, della *Vostra Si-* « *gnoria altamente nobile*, *nata d'alta nobiltà*, *ben nata* « (*ohe. jam satis est*), pedanterie nelle quali i Tede-

« schi sono andati più avanti di tutti i popoli della « terra (eccettuate forse le caste indiane), non son « tutte cose le quali danno prova di una generale « tendenza alla servilità? (*hae nugae in seria ducunt*). « Chi però si fa verme, non ha poi da lagnarsi se « viene calpestato. »

Prima di terminare la trattazione dei doveri negativi Kant consacra un capitolo speciale a tre diversi argomenti, i quali sono: 1° il dovere dell'uomo come giudice di sè; 2° il primo precetto di tutti i doveri verso sè stesso; 3° l'anfibolìa dei concetti morali, per la quale vengon ritenuti come doveri verso altri esseri alcuni che sono doveri verso noi stessi.

Quanto all'ultimo di questi argomenti noi abbiam già dimostrato come, secondo Kant, l'uomo non abbia doveri se non verso l'uomo; e qui infatti Kant si studia di provare che i doveri verso Dio e i doveri che ci vengono attribuiti verso le cose inanimate o gli animali bruti, non sono che doveri verso noi stessi; così è un dovere verso noi stessi, secondo Kant, quello di rispettare le cose belle inanimate, perchè il culto del bello è un eccitamento a quello della virtù; così non dobbiamo incrudelire contro le bestie, perchè questo rende più ottuso in noi il sentimento del male degli altri uomini, e quindi va contro il nostro perfezionamonto morale, ecc. Quanto ai doveri verso Dio noi avremo occasione di parlarne in séguito, e allora parleremo anche del primo dei tre argomenti accennati, concernendo l'uno e l'altro tema i rapporti tra la morale e la religione, ai quali vogliamo consacrare una trattazione speciale.

Non ci rimane quindi ora altro se non dire una parola del secondo argomento: Kant, seguendo l'esempio

di Socrate, pone come primo precetto dei doveri verso noi stessi il precetto: *Esamina te stesso*, inteso però qui, non nel senso che l'uomo abbia a cercare quali e quante siano le sue forze, ma nel senso che egli studi sè stesso per rispetto alla moralità, e quindi indaghi se la sorgente delle sue azioni sia pura o no, se esse siano dettate dalla sola stima della legge o da altri fini. Questo esame di sè è, dice Kant, il principio di ogni sapienza umana e conduce alla nostra apoteosi (*Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniss bahnt den Weg Zur Vergötterung*).

I doveri positivi verso noi stessi non sono che i doveri del nostro perfezionamento, dei quali Kant aveva già parlato nell'*Introduzione* alla sua *Etica* e intorno ai quali egli non fa qui che ripetere con altre parole le medesime idee che noi già pure abbiamo accennate: egli distingue anche qui quei doveri in doveri che riguardano la nostra perfezione naturale, da lui stesso chiamata perfezione quantitativa, e in doveri che hanno per oggetto la perfezione morale: quanto alla seconda noi abbiam pur dovuto con Kant ripetere più volte in che consista, quanto alla prima abbiamo qui una divisione di Kant alquanto diversa dalle precedenti, poichè egli qui distingue nelle forze naturali da perfezionarsi le forze dello *spirito*, quelle dell'*anima* e quelle del *corpo* (*Geistes-, Seelen-und Leibeskräfte*). Le forze o facoltà dello spirito sono quelle derivanti dalla ragione, e ci conducono all'acquisto delle scienze razionali; le facoltà dell'anima sono quelle dipendenti dall'intelletto, come la memoria, l'immaginazione, ecc.

b) Doveri verso gli altri.

Kant distingue la sua trattazione dei doveri verso gli altri in due capitoli, nel primo dei quali discorre dei doveri verso gli altri come uomini, nel secondo dei doveri verso gli altri in particolari condizioni. I doveri del primo capitolo vengono poi da Kant dottrinalmente distinti in doveri i quali ci rendono benemeriti verso gli altri e quindi obbligano questi verso di noi, e in doveri che non hanno tale conseguenza, perchè ad essi noi siamo direttamente obbligati: i primi sono i doveri di *amore*, i secondi sono i doveri di *stima;* i primi richiedono che noi facciam nostri i fini degli altri, i secondi che non ci serviamo degli altri come di mezzi. L'amore e la stima, voluti da Kant, non consistono dunque in sentimenti patologici, ma, come dice egli stesso, in sentimenti pratici, in sentimenti cioè che si traducono necessariamente in *atti del volere.* Kant mostra poi assai giustamente come queste due specie di doveri siano strettamente e solidariamente legate l'una coll'altra, e come non sarebbe possibile la moralità senza amendue; l'amore viene da Kant riguardato come una forza che unisce gli uomini, la stima come una forza che li tiene discosti: amendue queste forze sono necessarie nel mondo morale, come l'attrazione e la ripulsione sono, secondo Kant, necessarie nel mondo fisico (v. vol. 1°, pag. 496 e segg.): se una mancasse, dice Kant prendendo a prestito un motto di Haller, il *Nulla* (l'*Immoralità*) *inghiottirebbe con gola spalancata tutto il regno degli Esseri morali come una goccia d'acqua.*

I doveri di amore vengono da Kant distinti in tre

classi: doveri di beneficenza, doveri di gratitudine, doveri di partecipazione. Non occorre che ci fermiamo sulle cose dette intorno ai primi; ma quanto ai doveri di gratitudine è notevole l'energia colla quale Kant ne parla; e facilmente s'intende, sapendosi quanto egli sia stato figlio affettuoso e scolaro riconoscente. Kant sostiene che la gratitudine non è soltanto dovuta ai viventi ma anche ai nostri predecessori di cui ci rimangono i benefizi; e che essa non è un *dovere comune*, ma un *dovere sacro*, inquantochè niun atto può mai dispensarcene, e la violazione di un tal dovere *può svellere dalle radici l'impulso morale al ben fare.*

Quanto ai doveri di *partecipazione* al bene e al male altrui, la quale vien detta da Kant anche *umanità*, egli ne distingue due specie ben diverse: l'una che chiama *umanità estetica* (sensitiva), l'altra *umanità pratica* (che risiede nel volere). La prima è posta in noi dalla stessa natura e consiste nel soffrire del dolore altrui e nel rallegrarci dell'altrui piacere: una tale umanità non può essere oggetto di dovere; poichè, dice Kant, per rispetto al dolore, cioè nel caso della *compassione* (*Mitleid*), codesta umanità sensitiva non farebbe che moltiplicare le afflizioni e il male nel mondo. Da ciò si vede la profonda opposizione che vi ha su questo punto tra Kant e Schopenhauer, il quale aborriva la morale puramente razionale di Kant e voleva appunto riporre il fondamento e l'essenza della moralità nel sentimento di compassione. Kant, al suo solito, non vuol saperne di dare a codesti sentimenti, da lui chiamati patologici, alcun valore morale; e così egli fa rispetto alla compassione, intesa questa parola nel suo proprio significato; e

vuole invece che sia ritenuta come doverosa solamente l'umanità pratica, cioè la partecipazione attiva, mirante a sollevare i mali e ad accrescere i beni dei nostri simili; perchè una tale partecipazione dipende dal nostro arbitrio. E così Kant cita, approvandolo, il motto di quel savio stoico il quale, essendosi fatto un amico per dargli e non per riceverne aiuto, pure vistolo poi in un pericolo, da cui egli in alcun modo non lo poteva salvare, esclamò: *Che fa a me!* — Malgrado questo rigorismo Kant ammette come dovere indiretto il coltivare in noi la *compassione naturale*, potendo questa servirci di eccitamento a partecipare poi in modo attivo e secondo i principii morali allo stato degli altri uomini.

Esaminati in questo modo i doveri di carità, Kant passa poi a ragionare brevemente dei vizi che ad essa si oppongono, i quali sono l'*invidia* (*Neid*), l'*ingratitudine* e il *piacere del male altrui*. L'invidioso può semplicemente dolersi di essere meno felice di un altro, oppure provare una vera afflizione del bene altrui, benchè da questo non ne venga alcun male a lui stesso: in questo secondo caso Kant chiama il sentimento dell'invidioso *livore*.

Anche nell'ingratitudine Kant distingue due gradi: l'*ingratitudine qualificata* e là semplice *disconoscenza*. Un incentivo naturale all'ingratitudine in genere egli lo trova nel piacere dell'indipendenza; perchè l'uomo che ha ricevuto un benefizio, restando obbligato verso il benefattore, mostra colla gratitudine di riconoscere quest'obbligo e confessa quindi con essa la sua inferiorità. Ma mentre l'aspirazione all'indipendenza in altri casi è un dovere, qui è una mostruosità; poichè l'ingrato vien meno al suo dovere di carità,

appunto verso chi la esercita a vantaggio di lui stesso.

Quanto al piacere del male altrui Kant dice che l'uomo, per natura sua, sente in fatto più vivamente la propria felicità in confronto dell'infelicità altrui; ma che ciò non iscusa poi in nessun modo il gioire di tale infelicità, essendo tale gioja in diretta opposizione con tutti i nostri doveri di carità. Kant riduce pure a questo vizio il desiderio della vendetta, studiandosi di provare come, in ogni caso, anche quando il potere pubblico vien meno al suo ufficio, a noi non sia lecito di infliggere ad un nostro offensore una pena, la quale non deve mai dipendere dall'autorità privata. Il che per verità non mi sembra molto in armonia col suo Diritto penale, e specialmente colla sua dottrina del taglione, la quale non può che fondarsi sul sentimento della vendetta.

Venendo infine a parlare dei doveri di stima, Kant sostiene che la stima è all'uomo, quale ente soggetto alla legge morale, sempre dovuta, come è dovuta a questa medesima; anzi non solo noi abbiamo questo dovere di stima in forza della legge morale, ma ogni uomo ha diritto a questa stima e non deve rinunciarvi, perchè rinuncierebbe così alla sua stessa dignità d'uomo. Perciò molto giustamente e nobilmente osserva Kant che noi dobbiamo sempre stimare e rispettare l'*uomo* anche nel colpevole e nel vizioso, e questo rispetto ci vieta tutte le punizioni le quali avviliscono l'umana dignità. Noi abbiam veduto quanto Kant sia fiero e risoluto sostenitore della pena di morte; che l'uomo possa esser condannato a morire, e che lo si faccia in tal caso morire, sta bene; ma anche nella morte, come in qualunque altra pena, il con-

dannato ha diritto ancora, come uomo, alla stima di tutti; e quindi Kant giustamente pretende che in lui si rispetti l'umana dignità. — Alcuni che chiamano barbaro Kant per la sua durezza nella dottrina sulla pena di morte, vedano se questo alto e severo sentimento dell'umana dignità non valga più del loro umanismo.

I vizi contrari ai doveri del rispetto verso gli altri sono tre: l'*orgoglio*, la *maldicenza* e lo *scherno*. Kant ne parla brevemente e non dice intorno ad essi nulla di rilevante. Maggior interesse ha per noi la trattazione seguente intorno ai doveri verso gli altri uomini in determinate condizioni, e specialmente quella parte che concerne l'*amicizia*.

Kant, seguendo in ciò l'esempio degli antichi, dà all'amicizia una grande importanza; e ne distingue nella sua trattazione due specie: l'una intesa nel senso comune, che egli dice anche *prammatica;* l'altra *puramente morale*. La prima viene da lui definita l'*unione di due persone per mezzo di un uguale e reciproco amore e stima;* quella puramente morale invece è la *compiuta confidenza di due persone nell'aprirsi reciprocamente i loro pensieri e i loro sentimenti segreti, in quanto ciò è compatibile colla loro stima reciproca*. Kant dice che nella vita pratica si oppongono gravi difficoltà sì all'una come all'altra specie di amicizia, ma che però sono maggiori quelle che attraversano la prima anzichè la seconda.

Infatti per la seconda specie di amicizia si richiedono stima reciproca, fiducia e discrezione, qualità certamente rare, ma che pure negli uomini si incontrano; la prima invece vuole che l'amico si sacrifichi all'amico, che vi sia un compiuto accordo, una parità

di sentimenti tra l'uno e l'altro: condizioni le quali nella vita umana non si possono mai pienamente avverare. Perciò, secondo Kant, mentre l'amicizia puramente morale, può aversi perfetta, benchè con grave difficoltà, l'amicizia prammatica non può riguardarsi se non come un ideale, a cui gli uomini debbono e possono avvicinarsi indefinitamente, ma che non conseguono mai.

§ 3. — Metodica morale.

In questa parte Kant espone alcuni precetti che noi già conosciamo, perchè si trovano anche nella *Ragion pratica*. Egli raccomanda ancora che non si avviino i giovani alla virtù col mostrare loro i vantaggi che da questa essi possono trarre; volendo egli che si inculchi la virtù per la virtù stessa, ossia per istima della legge; giacchè, come abbiam ripetuto più volte con Kant, i nostri atti hanno valore morale solo in quanto sono dettati e inspirati da quella stima, indipendentemente da ogni altro impulso.

Nella Morale ascetica Kant dà come precetto fondamentale per esercitarsi alla virtù il precetto stoico: *sustine et abstine:* noi dobbiamo cioè, per renderci virtuosi, farci, per quanto possiamo, indipendenti dal mondo esterno e superiori ai nostri appetiti. Ma con ciò Kant non intende farsi patrocinatore della vita ascetica e monacale predicata come la vera vita virtuosa da alcuni teologi: egli vuole che noi non ci rendiamo schiavi dei nostri appetiti e delle cose esterne, non già che soffochiamo quelli intieramente e facciamo un assoluto disprezzo di queste, rendendo la nostra vita triste e chiusa ad ogni piacere e ad ogni con-

forto, e martoriandoci con penitenze e con privazioni inutili; perchè, dice Kant, quando la virtù ci stringesse a questo, sarebbe crudele e tirannica e quindi odiosa; mentre con essa, malgrado la sua severità, può sempre andar compagno un animo giocondo; come vuole anche l'Evangelio, il quale afferma che l'uomo giusto è un uomo in letizia.

Ma v'ha in questa *Metodologia* un tema più grave di tutti gli altri, e che da Kant è trattato con molta chiarezza e risolutezza di pensiero. Questo tema, del quale si discorre anche in altri paragrafi, riguarda la religione e i suoi rapporti colla morale; e sarà ora opportuno far conoscere la dottrina di Kant intorno ad esso, quale viene generalmente esposta in quest'opera.

Abbiamo sin dal principio veduto come, secondo Kant, non vi possono propriamente esser in noi doveri verso Dio, perchè questo non è oggetto della nostra esperienza. Tuttavia Dio ha una parte grandissima nell'Etica di Kant, specialmente per questi due rispetti: 1° perchè non è possibile che noi, senza l'idea di Dio, ci facciamo colla nostra coscienza morale giudici delle nostre azioni; 2° perchè noi possiamo rappresentarci tutti i nostri doveri quali comandi divini.

Quanto al primo di questi due rispetti abbiamo già detto che Kant pone tra i doveri verso noi stessi quello di giudicarci moralmente, e ad esso consacra una trattazione speciale, benchè non lo annoveri nella classificazione sistematica di quei doveri. Ora nel § 13 Kant si studia di provare che noi non possiamo compiere il dovere sopraindicato, cioè dare sulle nostre stesse azioni una sentenza morale, senza l'idea di un

Giudice, a noi stessi superiore. Infatti quale altro impulso potrebbe muovere l'uomo ad essere seco stesso giudice severo ed inesorabile, quand'egli non pensasse al disopra di sè un altro Giudice il quale scruti e giudichi in modo infallibile le sue azioni, e lo stringa in tal modo a formare di sè un giudizio concorde con quello di codesto Giudice infallibile?

Ma un tal dovere di giudicare noi stessi sotto la scorta di questo Giudice supremo, non va riguardato come un dovere verso Dio, ma come un dovere verso noi stessi, cioè come una condizione essenziale di tutti i doveri verso noi stessi; perchè, come abbiam veduto, questi si riducono in ultimo, o meglio hanno per fondamento il precetto: *nosce te ipsum:* cioè *esamina e conosci moralmente te stesso come sei.*

Però Kant, fedele alla sua *Critica della Ragion pura,* sostiene che con ciò noi non acquistiamo alcuna nuova prova dell'esistenza di Dio. Essendo l'idea di questo necessaria alla coscienza e al giudizio morale, noi la riconosciamo come una necessità soggettiva per quel giudizio, ma non siamo autorizzati, e tanto meno obbligati, ad asseverare perciò che Dio esista.

Il concetto della religione in genere è qui, dice Kant, *soltanto un principio per riconoscere tutti i nostri doveri come comandi divini.*

Con questo noi entriamo nella seconda specie di rapporti tra la morale e la religione, rapporti che si legano strettamente coi precedenti, come si vede; perchè noi, riconoscendo un giudice morale al di sopra di noi, anzi un giudice supremo, riconosciamo implicitamente questo come supremo legislatore, e viceversa.

Però, anche ponendo siffatto rapporto, la filosofia

non istabilisce nessun dovere verso Dio, ma soltanto un dovere verso noi stessi; fa parte cioè della nostra perfezione morale il riconoscere tutti i doveri come comandi e precetti divini. Dio non può esser mai riguardato dalla filosofia se non come un' idea soggettivamente necessaria alla nostra perfezione morale; e com'Egli non ci è mai dato come un oggetto della nostra esperienza, così per la filosofia i doveri verso di lui sono *doveri trascendenti*, cioè doveri che oltrepassano la nostra ragione, e quindi non possono venire stabiliti che da una legge positiva. Sebbene Kant sembri fare così una concessione alle religioni positive, questa è però illusoria, riponendo egli anche nel presente scritto la religione nella morale, o almeno subordinando quella a questa; poichè egli riduce in ultimo la religione soltanto nel considerare i doveri morali come comandi divini. Con ciò è tolto ogni pericolo di contrasto tra Morale e Religione, sia praticamente sia teoricamente: la Morale pone le condizioni imprescindibili della religione, e quella acquista un' assoluta supremazia su di questa. Kant vuole specialmente osservata questa supremazia nell'educazione della gioventù; sostenendo apertamente che ai giovani si deve dare anzitutto una morale indipendente dalla religione, una morale pura la quale insegni il dovere per sè, scevro da ogni motivo religioso, indipendente da ogni promessa di beni o minaccia di mali, fatteci da Dio per una vita futura, e quindi non subordinato all'esistenza nè della vita futura nè di Dio. Quando poi nel giovane si sia formata questa viva coscienza dell'assolutezza e della compiuta autonomia del dovere, allora potremo senza pericolo eccitare in lui la coscienza religiosa, la quale,

congiungendosi colla morale, valga ad aiutarla, non mai ad alterarne la purezza e la dignità suprema ed assoluta. Quando la Morale dovesse, dice Kant, seguire la religione e fondarsi sopra di essa, la moralità sarebbe ita e la religione stessa non sarebbe che ipocrisia e simonismo, poichè si mentirebbe un attaccamento al dovere, dettato soltanto dal nostro interesse e dalla nostra paura. — Non daremo noi ragione a Kant in questa sua nobile severità? Quanti dei nostri cattolici non accettano il cattolicismo, le pratiche religiose, i dogmi, la fede, ecc. unicamente per buscarsi la salute eterna? Peggior concetto non si facevano i Pagani della divinità e di sè stessi; poichè tale religione per verità non è che un baratto tra noi e un Essere potentissimo, a noi superiore, baratto nel quale noi speriamo o di placare le sue ire assicurandoci dai mali, che egli ci può recare, o di guadagnarci, colle sue grazie, un vantaggio molto superiore a ciò che noi diamo o ai sacrifici ai quali volontariamente noi ci sottomettiamo.

La cosa sta tanto a cuore a Kant, che egli ci porge un saggio, da lui stesso composto, di un catechismo morale, informato a' suoi rigidi principii e indipendente affatto da ogni motivo religioso. Siccome io credo che il mettere un catechismo simile nelle mani della nostra gioventù recherebbe un giovamento grandissimo, non solo morale, ma anche civile e politico al nostro paese, siccome io credo che col nostro liberalismo indifferente e scettico nelle cose morali e religiose, vale a dire in ciò che vi ha di più intimo e di più profondo nella spiritualità umana, noi rovineremo il nostro paese e le nostre libertà, e che non si vincerà il cattolicismo papale e il gesuitismo, nostro mortale e

implacabile nemico, senza una severa e vigorosa educazione, così io voglio dar tradotta una parte del Saggio kantiano. Io mi auguro che sorga nel nostro paese, dove più se n'ha bisogno, un uomo il quale eseguisca l'idea profonda e opportunissima di Kant, inspirandosi, almeno in gran parte, ai principii severi ed elevatissimi della sua morale.

Ciò posto, ecco il *frammento* di codesto catechismo, fatto per domande e risposte tra un maestro ed uno scolaro.

« *Maestro* Qual è il tuo più gran desiderio, la « somma de' tuoi desideri, nella vita?

« *Scolaro* (*tace*).

« *M.* Che tutto e sempre ti vada a seconda. Come « si chiama un tale stato?

« *S.* (*tace*).

« *M.* Si chiama *felicità* (la costante prosperità, vita « contenta, piena soddisfazione del tuo stato). Se tu « avessi tutta la felicità nelle tue mani, la terresti « tutta per te, o ne faresti parte anche a' tuoi simili?

« *S.* Ne farei parte, per rendere anche gli altri « felici e contenti.

« *M.* Con ciò mostri di aver buon cuore. Vediamo « se hai anche un buon intendimento: daresti tu « ad un poltrone molli guanciali, affinchè egli passi « la vita nel far niente? e all'ubbriacone vino o al- « tra cosa inebbriante? all'ingannatore figura e ma- « niere attraenti per ingannare gli altri? o al violento « coraggio e braccio forte per soperchiare i suoi simili? « Son pur questi tanti mezzi che l'uno o l'altro desi- « dera, ciascuno per essere, a suo modo, felice.

S. Questo non farei.

« *M.* Tu vedi dunque, che se anche tu avessi nelle

« mani tutta la felicità e per giunta il miglior volere,
« tu però non la daresti, senza riflettere, in preda a
« chiunque vi allunghi le mani; ma prima esamine-
« resti fino a che punto ognuno ne sia degno. Per
« te stesso però ti prenderesti subito senza scrupolo
« tuttociò che credi possa conferire alla tua felicità?

« *S.* Sì.

« *M.* Ma non ti viene in pensiero di chiedere se
« anche tu sei meritevole della felicità?

« *S.* Certamente!

« *M.* Ora ciò che ti fa tendere alla felicità è l'*ap-*
« *petito* (*Neigung*); ciò che limita il tuo appetito
« alla condizione di esser prima degno di questa
« felicità è la tua ragione, e ciò con cui la tua ra-
« gione deve limitare il tuo appetito è la libertà del
« tuo volere. La ragione sola ti può dare la regola
« per partecipare alla felicità e non divenirne inde-
« gno; perciò tu non devi chiedere una tale regola
« all'esperienza o all'istruzione altrui: la tua propria
« ragione t'insegna e comanda ciò che devi fare.
Per es. se ti capita un caso, nel quale per mezzo
« di una bugia ben architettata puoi recare un gran
« vantaggio a te o a' tuoi amici, senza danno d'al-
« cuno, che ti dice la tua ragione?

« *S.* Io non debbo mentire, sia grande quanto si
« voglia il vantaggio mio o degli amici. Mentire è da
« vile e rende l'uomo indegno d'esser felice. Qui v'ha
« un precetto assoluto cui debbo ubbidire, e contro
« il quale tutti i miei appetiti debbono tacere.

« *M.* Come si chiama questa necessità, che per
« mezzo della ragione si presenta immediatamente
« all'uomo, di operare conformemente ad una legge
« della ragione stessa?

« *S.* Si chiama *dovere.*

« *M.* Dunque l'osservanza del dovere è per l'uomo « la condizione universale ed unica per esser degno « della felicità, e questa dignità è una cosa sola con « quell'osservanza. Quando noi però abbiam coscienza « di un tale volere buono, per il quale ci teniamo « degni (o almeno non indegni) della felicità, possiamo « anche fondare su quella dignità una sicura spe- « ranza di essere partecipi di questa?

« *S.* Su quella sola dignità no! perchè non è sem- « pre in nostro potere di procurarci la felicità nep- « pur in quel modo, e il corso della natura non si « regola da sè secondo il merito; ma la felicità della « vita, (il nostro benessere in genere) dipende da cir- « costanze, di cui ben poche sono in nostro potere. « Perciò la nostra felicità resta sempre soltanto un « desiderio, senzachè possa, se un' altra potenza non « vi si aggiunge, divenire speranza.

« *M.* Ha la ragione fondamenti per accettare come « reale una potenza, Dio, che, governando il mondo « con somma sapienza e imperando su tutta la na- « tura, distribuisca la felicità secondo il merito e la « colpa degli uomini?

« *S.* Sì; perchè noi vediamo nelle opere della na- « tura, che noi possiamo giudicare, una sì larga e « profonda sapienza, che non possiamo spiegarcela se « non per mezzo dell'arte suprema di un Creatore « del mondo; dal quale noi abbiam quindi ragione di « aspettarci, anche rispetto all'ordine morale in cui « sta pure il pregio più alto del mondo, un governo « non meno saggio: cioè che se noi non ci rendiam da « noi stessi indegni della felicità coll' inosservanza dei « nostri doveri, noi possiamo sperare di ottenerla. »

Si vede in questo Saggio l'artifizio di Kant di mostrare lo scolaro imbarazzato e dubbioso nel rispondere alle questioni riguardanti gli interessi egoistici, mentre lo scolaro diviene poi eloquente, e sembra persino che egli si faccia maestro in ciò che concerne la moralità: la quale cosa è pienamente conforme alla persuasione di Kant, che la moralità è naturale nell'uomo, anzi che gli uomini sono assai più in chiaro delle questioni che riguardano la legge morale che non di quelle che riguardano la loro felicità; idea sulla quale Kant insiste anche ne' suoi scritti fondamentali.

Ma Kant sfiorò appena la sua dottrina religiosa nella *Metafisica dei costumi*, mentre vi consacrò uno scritto speciale, voglio dire la *Religione entro i limiti della pura Ragione*, scritto che esercitò sulla Germania un' influenza morale e scientifica grandissima, e del quale mi propongo di fare nel terzo ed ultimo volume di questa mia opera un ampio ed accurato esame, sia perchè lo merita il valore del libro e del suo autore, sia perchè io vorrei che nel nostro paese si facesse maggiore lo studio e si eccitasse più viva l'attenzione per le questioni religiose, l'indifferenza verso le quali è, a parer mio, segno piuttosto di fiacchezza d'animo che di forza e di vigore.

FINE DEL VOLUME SECONDO.

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO
NAPOLI MILANO PISA

Presso questa Libreria si trova l'esclusivo deposito delle seguenti opere di

CARLO CANTONI
PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

EMANUELE KANT
Tre vol. in-16.
Vol. I. **La Filosofia teoretica**, pag. XVI-[illegible] . . . L. 5 —
» II. **La Filosofia pratica** (Morale, Diritto, Politica), pag. XVI-432 . . . . . » 5 —
» III. **La Filosofia religiosa, la Critica del Giudizio, e le Dottrine minori**, pag. 440 . . . . . » 5 —
(I volumi II e III si vendono anche separatamente)

CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA
Opera premiata dal Congresso pedagogico di Napoli
Terza edizione, in-16, di pag. XX-600 — Lire 5.

G. B. Vico, Studi critici e comparativi . . . . . L. 4 —
La questione universitaria . . . . . » 1 —
Giuseppe Ferrari . . . . . » 1 —
Le facoltà di lettere e filosofia nei loro rapporti colla educazione scientifica e nazionale . . . . . » 1 —